فصلنامهٔ تحقیقاتی در مسائل فرهنگی و اجتماعی

سال سوم، شمارهٔ دوم و سوم، شماره مسلسل ۱۱/۱۰

تابستان و پائیز ۱۳۷۲

صاحب امتیاز:
معاونت اموربین‌الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مدیر مسئول:
علی جنتی

سردبیر:
رضا داوری اردکانی

مدیر امور اجرایی:
مسعود ترقی‌جاه

حروفچینی: ایران‌قلم
مدیر هنری: مسعود ترقی‌جاه، اجرای گرافیک: لوحه گرافیک
مدیر فنی: سید حسین حفگو
چاپ و صحافی: شرکت سهامی افست

نشانی: تهران، خیابان ولی‌عصر، تقاطع خیابان فاطمی
ساختمان شمارهٔ یک وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. طبقهٔ ششم
دفتر نشریه نامه فرهنگ
تلفن ۸۹۱۱۳۲
(۱۲۰) ۱۵ - ۸۹۳۰۱۰
پست تصویری ۸۹۳۰۰۴

قیمت ۱۸۰۰ ریال

فهرست

بسم‌ا. الرحمن الرحیم

یادداشت

بسیاری از صاحبان فرهنگ و ارباب قلم و خوانندگان گرامی ما را مورد لطف قرارداده و تشویق فرموده‌اند. از همهٔ آنان سپاسگزاری می‌کنیم و تمنّی داریم که عیب‌ها را هم تذکر دهند تا در حدود توانایی در رفع آنها بکوشیم.

یکی از خوانندگان در هین اظهار لطف تذکر داده‌اند که مطالب فلسفی مجله زیاد است، ما سعی می‌کنیم که «نامهٔ فرهنگ» مجلهٔ فلسفه نباشد، ولی چه بخواهیم و چه نخواهیم، نمیتوانیم از فلسفه رو بگردانیم. و اگر رویگردانیم فلسفه ما را رها نمیکند. پیداست که این مطلب را باید توضیح داد، امّا فعلاً مجال آن نیست. اگر همکاری راقم سطور با هیأت تحریریهٔ مجله ادامه یابد، این معنی را بتفصیل خواهد نوشت. اکنون همین قدر اشاره میشود که فرهنگ معاصر و حتّی مسائل سیاسی و اقتصادی را از فلسفه نمیتوان جدا کرد، وبی‌مدد فلسفه بزبان تبادل فرهنگی نمی‌توان دست یافت و مواضع و استراتژی تهاجم فرهنگی و راههای دفع آنرا نمیتوان شناخت.

اما بفرض اینکه این معنی هم مقبول نیفتد، چرا و چگونه توقع دارید کسی که تقریباً تمام عمرش را صرف مطالعهٔ فلسفه کرده - و از هر چه جز آن کرده پشیمان است - در مرحلهٔ پیری از فلسفه رویگرداند، و رویگرداند که بچه چیز و بکجا روکند؟ تا وقتی که او و امثال او با مجله همکاری دارند، قهراً مجله رنگ و بوی فلسفه خواهد داشت.

..*

در شمارهٔ نهم از «بحران هویّت» بحث کردیم و گفتیم که این بحران با تهاجم فرهنگی مناسبت دارد و طلب هویّت که لازمهٔ مقابله با این تهاجم است، در حقیقت طلب «عدالت و آزادی» است. پس بی‌مناسبت نبود که در این شماره مدار بحث رابر «عدالت و آزادی» بگذاریم، بخصوص که این هر دو معنی در عصر ما بسیار مظلومند و کمتر باین مظلومیّت توجه میشود.

اکنون «آزادی» لفظ و مفهوم هرجایی شده و «عدالت» در حجاب و حصار خود بنیادی بشر و ایدئولوژیها و خطابه‌های متعلّق بدورهٔ جدید پوشیده و محجوب گشته است. اصلاً لیبرالهای معاصر میگویند از عدالت نباید دم زد، زیرا که عدالت‌خواهی منشأ آشوب و هرج و مرج و خشونت و قهر و استبداد است، ولی آیا بهتر نیست که بگوییم آشوب و خشونت و ... وقتی پدیدار میشود که عدالت در حجاب رفته باشد؟

میگویند بفکر آزادی باید بود و غم آزادی باید خورد و کاری بعدالت نباید داشت، ولی مگر آزادی بدون عدالت ممکن است؟ آزادی را بشر از آن جهت طلب میکند و این طلب را طلب کمال میشناسد که آنرا اقتضای عدالت میداند، وگرنه سر از ربقهٔ قاعده و قانون بیرون کشیدن و با سودا و هوس کام راندن آزادی نیست، و هیچ نظام سیاسی و اجتماعی با بی‌نظمی و بی‌قانونی بنیاد نمیشود، منتهی کسانی که در عصر ما سفارش می‌کنند که ازعدالت سخن نگویید و آزادی را حفظ کنید، مخاطب سخنشان اقلیّتی از مردم جهانند که در آمریکای شمالی و اروپای غربی و ژاپن بسر می‌برند، امّا بقیهٔ مردم

عالم چه باید بکنند؟ آنها برای اینکه بآزادی برسند، باید بوضع خود که وضع ظلم است، تذکر پیدا کنند و در طلب نظمی برآیند که در آن کرامت بشر و حرمت حقیقت و قدرسخن محفوظ باشد، و این همان عدالت خواهی است.

پس ما دو نوع آزادی و آزادی‌طلبی داریم: یکی راه دشوار و دیگر راههای آسان. میدانید که ارسطو در کتاب اخلاق نیقوماخوس گفته است که زندگی یک راه دشوار و هزاران راه آسان دارد. راه دشوار «راه عدل» است و آن هزار راه بدرجات بیش و کم از راه عدل انحراف دارد. بشر معمولاً راه آسان را برمیگزیند، امّا اگر آن راه دشوار نبود، راههای آسان نیز گشوده نمیشد، یا خیلی زود بپرتگاه تباهی میرسید. آزادی‌طلبی و آزادی خواهی و آزادی دوستی لیبرالیسم جدید یکی از راههای آسان است و با این راه آسان نه هیچ قومی بآزادی میرسد و نه حتّی با آن لیبرالیسم معاصر تقویّت یا نگهبانی میشود. غرب بهمین آزادی هم با قدم گذاشتن در راه دشوار رسیده است. بشر جدید نظم قرون وسطایی را ظالمانه یافته و با شعار آزادی آن ظلم را بر هم زده است. البته از زمان انقلاب فرانسه آزادی از برابری و عدالت سبقت گرفت و آنرا تحت‌الشعاع قرارداد، و منورالفکری قرن هجدهم از راه دشوار زندگی که لازمهٔ دوام تاریخ بشر است، چیزی نگفت و آنرا در پردهٔ فراموشی انداخت، باین جهت لیبرالیسم اخیر از طرح عدالت ابا دارد و آنرا مفید نمیداند. روح آسان طلب گمان میکند همین که بلفظ از آزادی دم بزند بآزادی میرسد، و کسی را که باو بگوید آزادی بی‌مجاهده حاصل‌نمیشود، دشمن آزادی میخواند. ولی در شرایط حاضربآزادی جز از راه مجاهده برای عدالت نمیتوان رسید، و شاید هرگز و در هیچ جا جز این راه راهی نبوده است. راه آزادی راه حق و عدل است و کسی که باین راه نیاید، آزاد نیست و بآزادی نمیرسد.

در اینجا مشکلی وجود دارد که لااقل باید بآن اشاره کرد. از دویست سال پیش تا کنون وقتی سخن از آزادی گفته میشود، آزادی بیان و عقیده و بطور کلی آزادیهای مصرّح در اعلامیهٔ حقوق بشر درنظر می‌آید، ولی این آزادیها فرع و ثمر آزادی اساسی‌تریست، و آن آزادی اساسی از نحوی عدالت جدانبوده است، منتهیٰ عدالتی که در آغاز عصر جدید عنوان شد، طرحی بود که حول وجود آدمی میگشت، و دیدیم که در پایان قرن هجدهم کانت اعلام کرد که نظام عالم صورت بشری دارد و قانون عمل و اخلاق را بشری که بعالَم منورالفکری رسیده است، بیان میکند. رعایت این قانون که ظاهراً باعدل مناسبت دارد، بنظر کانت عین آزادیست. پیداست که اگر عدالت بصورتی از عقل و بانگ وجدان بازگردانده شود، نام آزادی برای آن برازنده‌تر است، و باین جهت از قرن هجدهم تاکنون کمتر از «عدالت» و بیشتر از «آزادی» بحث شده است. بحث سیاسی جدّی تکرار سخنان رسمیّت یافته در علم و فلسفهٔ سیاست نیست، بلکه برای بنای سیاست جدّی باید «درباب نظام عدل و آزادی» تفکر کرد.

سردبیر

عدالت و آزادی

از استادان گرامی آقایان دکتر ابراهیمی دینانی، دکتر بشیریه، دکترمجتهد شبستری و محمدرضا جوزی دعوت شد که در مجلس بحث در باب عدالت و آزادی شرکت فرمایند. ایشان تشریف آوردند و در وقت کمی که داشتیم مطالب خوبی گفتند. از ایشان سپاسگزاریم.

البته بحث عدالت و آزادی در یک یا دو جلسه بجایی نمی‌رسد و اگر در این مجلس راهی بطرح مسأله یافته باشیم راضی و خشنودیم.

دکتر داوری: از آقایان متشکریم که تشریف آوردند. چنانکه اطلاع دارند میخواهیم در این مجلس در باب عدالت و آزادی و نسبت میان آن دو بحث کنیم.

بنظر میرسد که در تاریخ فلسفه و حتّی در تاریخ فلسفهٔ سیاست، بحث آزادی دیر ظاهر شده و تا دورهٔ جدید و درست بگویم، تا قرون هفدهم و هجدهم مطرح نبوده است، اما بحث عدالت سابقه‌اش حتّی به پیش از تاریخ فلسفه میرسد، منتهی بحث عدالت که در سیاست و اخلاق مطرح بوده است در دورهٔ جدید، هم از حوزهٔ اخلاق و هم از مباحث سیاست نظری رخت برمی‌بندد و اگر گاهی از آن چیزی گفته می‌شود، در حاشیه است.

در انقلاب فرانسه هم با اینکه ژیرَندَنها و حتی بعضی از ژاکوبنها به برابری و باصطلاح خودشان بخلق و به بهبود زندگی تهیدستان اهمیت میدادند، مسألهٔ مهم مسألهٔ آزادیست.

من فعلاً به ظهور مارکسیسم و بحثهایی که بعدها پیش آمده است، نمی‌پردازم و برای اینکه بیشتر از فرمایشهای آقایان استفاده کنیم، بذکر این نکته اکتفا می‌کنم که کوشش برای تأسیس اخلاق در فلسفهٔ جدید کوشش موفقی نبود و با اینکه فیلسوفان دورهٔ جدید از دکارت تا ژان پل سارتر در سودای تأسیس

با اخلاق بودند بمقصود برسیدند؛ امّا فلسفهٔ جدید مبنای سیاست جدید شد بر اساس فلسفه‌ای که فرانسیس بیکن و دکارت و اسپینوزا و کانت و ... تأسیس کردند، سیاست نظری و عملی بنا شد که در این سیاست مسألهٔ عدالت در عداد مسائل اصلی نیست و کمتر مطرح میشود.

بنابر آنچه گفته شد، وقتی که مطلب آزادی پیش آمده، بحث عدالت رفته است. البته مقصود این نیست که این دو با هم ناسازگارند. مع‌هذا بیان مناسبتشان بسیار دشوارست. پرسش اوّل این است که با توجه بآنچه عرض کردم، آیا بین این دو نسبتی می‌توان پیدا کرد و اگر نسبتی هست، این نسبت چیست من فکر میکنم که در دورهٔ جدید هر جا هم سخن از عدالت گفته‌اند، عدالت با نظر بآزادی تعریف شده و بسته باینکه چه نظری بآزادی داشته‌اند، عدالت را تفسیر کرده‌اند. آزادی هم در همه جا و همه وقت و در زبان همه کس یک معنی ندارد گاهی آزادی صرف لفظ است و چون شهرت نیکو دارد، کسانی بحکم تقلید از آن دم میزنند و شاید این تقلید بدترین تقلیدها باشد کسی هم ممکن است که از آزادی دم بزند و آن را بازجستن جان و با انکشاف حقیقت دریافته باشد.

اختلاف در فهم مفهوم آزادی و وسعت معنی آن در حدّیست که حتّی در قرن هجدهم انقلابهای فرانسه و آمریکا آزادی را (البته آزادی سیاسی را عرض میکنم) یکسان درک نمی‌کردند. پس بهتر است که قبل از طرح پرسش در باب نسبت آزادی با عدالت، ببینیم که از آزادی چه می‌فهمیم، و مخصوصاً کسانی که دعوت بآزادی می‌کنند، مرادشان از آزادی چیست و چگونه باید به آن رسید.

در اینجا نه میخواهیم و نه میتوانیم باستیفای همهٔ اقسام آزادی و معانی و مراتب آن بپردازیم و باین اشاره اکتفا می‌کنیم که اگر معنی آزادی روشن نشود، دعوت بآزادی بیهوده می‌شود؛ زیرا در این صورت همه کس میتواند خود را دوستدار آزادی بخواند و در ستایش آن داد سخن بدهد.

معنی عدالت هم باندازهٔ آزادی مبهم و پوشیده است. پس ابتدا بکوشیم معنی هریک را در نسبت با دیگری روشن کنیم.

استدعا می‌کنم آقای دکتر بشیریه بحث را آغاز کنند و بفرمایند که ما از آزادی چه می‌فهمیم و از عدالت چه تصوری داریم. و اگر ممکن است بتاریخ آزادی هم اشاره کنند و بفرمایند که این مفهوم از چه زمانی پیدا شده و چگونه سیر کرده است. تا اینکه ان شاءالله بعد بپردازیم به نسبتی که این دو با هم دارند.

دکتر بشیریه: دربارهٔ مسائلی که آقای دکتر داوری مطرح فرمودند؛ یعنی اینکه منظور از آزادی و عدالت چیست و چه نسبتی میان این دو معنی وجود دارد و چرا از نظر تاریخی در کاربرد این مفاهیم نوسان پیدا شده است، مطالبی مقدماتی عرض می‌کنم.

مسألهٔ عدالت چنانکه دیوید هیوم می‌گفت با مسألهٔ قدرت ارزشها یا امور مطلوب در جامعه و مفاهیم حق، قانون، برابری و توزیع سرو کار دارد. از

مرجع عدالت، خداوند، حاکم یا قاضی یا نهاد سیاسی، انتظار می‌رود که بر اساس ضوابطی بی‌طرفانه با افراد مورد عمل خود برخورد کند. عدالت را وقتی در وصف عمل بکار می‌بریم، از ابهام آن کاسته می‌شود و حداقل می‌توان دربارهٔ اینکه عمل عادلانه چیست، بروشنی بحث کرد و حتّی احتمالاً بتوافق هم رسید، در حالی که وقتی عدالت را در وصف وضعیت بکار می‌بریم، کار دشوار می‌شود، زیرا که همهٔ وضعیتها محصول عمل و یا دست کم محصول عمل آگاهانه نیست. در نتیجه حتّی بحث روشنی دربارهٔ اینکه وضعیت عادلانه چیست، بسیار دشوار است، تا چه رسد بتوافق دربارهٔ آن. مثلاً وقتی می‌پرسیم که آیا طبیعت عادل است یا نه، بحث ما از نوع اخیر است. اما عمل عادلانه اغلب عملی اخلاقی تلقی می‌شود. عمل اخلاقی عادلانه عملی است که در آن عاملِ عمل خود را بجای دیگران می‌گذارد. اصل اخلاقی «آنچه بخود روا نمی‌داری، بدیگران نیز روا مدار» پایهٔ عمل اخلاقی - عادلانه است. طبعاً در مقابل، ظلم (در برابر عدل) عملی است که در آن عامل آنچه را بدیگران روا می‌دارد بخود روا نمیدارد.

همچنین عدالت را در عمل قاضی باید از عدالت در عمل قانونگذار تمیز داد. قاضی نمی‌تواند نابرابریها را رفع کند، بلکه بر اساس آنها حکم می‌کند. قانونگذار و یا بعبارت بهتر سیاستگذار در مقامی است که میتواند برخی نابرابریها را از میان ببرد و یا غیر مؤثر سازد.

بطور کلی شاید بتوان گفت که عمل عادلانه عملی است که بر اساس سیستمی از توجیهات موجه بنظر میرسد. از نظر اخلاقی، قانونی و سیاستگذاری یکی از معیارهای اصلی عمل عادلانه یا عدالت عمل متقابل است که در واقع اساس هر نظام قضایی است. بنابر این میان انواع عمل عادلانه یا عدالت اعم از عدالت توزیعی، عدالت قضایی یا کیفری، عدالت مبادله‌ای، وجه مشترکی هست. ضابطهٔ مهمّ عمل عادلانه بی‌طرفی و متقابل بودن است.

قانون یا قاعدهٔ عادلانه هم عمل عادلانه بصورت انتزاعی است. البته در این خصوص هم اختلاف نظر بسیار است که آیا میتوان عدالت را در وصف قاعده و قانون هم بکار برد و یا اینکه باید آن را به عمل اخذ تصمیم بر اساس آن قاعده و قانون اطلاق کرد. مشکل وقتی پیش می‌آید که بخواهیم دربارهٔ عدالت نفس قانون و قاعده بر اساس معیاری ورای قانون موضوع سؤال کنیم. در اینجاست که مباحث مبهم مربوط به قانون طبیعی، شرع، عقلانیت رسم و رسوم و مصلحت عامه پیش می‌آید، مباحثی که بنظر نمیرسد به نتیجه‌ای قطعی رسیده باشد.

مسألهٔ دشوار وضعیت عادلانه هم که در بالا اشاره شد، بهمین مسأله مرتبط است. وضعیت عادلانه طبعاً باید وضعیتی باشد که هر کسی حفظ آن را بمصلحت و نفع خود بداند، در حالی که میان افراد در نفع و مصلحت اختلاف وجود داشته باشد و بویژه هر کس نفع و مصلحت خود را آزادانه تشخیص بدهد و دربارهٔ آن تصمیم بگیرد. دربارهٔ این مسألهٔ دشوار شاید بتوان گفت که نفس وجود زور و اجبار در جوامع بشری حاکی از عدم حصول چنین وضعیتی است.

مفهوم آزادی نیز مانند آنچه دربارهٔ مفهوم عدالت گفتیم، هم در وصف روابط افراد وهم در وصف وضعیت سیاسی - اجتماعی بکار رفته است. اما در این مورد این دو کاربرد چندان با هم تفاوت ندارد و در نتیجه مشکلاتی که در مورد مفهوم عدالت دیدیم در این خصوص کمتر است. کاربرد مفهوم آزادی در اندیشهٔ سیاسی عصر جدید بسیار بارز شد، هر چند در اندیشهٔ کلاسیک مفهوم آزادی بکار می‌رفت، مثل وقتی که ارسطو از شهروندان یا آزادگان در مقابل بردگان سخن می‌گفت و معنی آزادی داشتن حقوق مدنی بود. مفهوم آزادی در اندیشه جدید در بسترفکری لیبرالیسم غربی رشد کرد و به معنی آزادی فرد از اجبار بیرونی در انتخاب اهداف و اندیشه‌های خود بکار رفت. جان استوارت میل در کتاب "درباب آزادی" نخستین بار از مفهوم آزادی لیبرالی مفصلاً دفاع کرد. در این برداشت منظور از اجباربیرونی محدودیّتهای ناشی از ارادهٔ دیگران است. نه محدودیتهایی که مثلاً موانع طبیعی برای عمل فردی وضع می‌کند. بویژه رابطه فرد و حکومت عرصهٔ اصلی امکان وقوع آزادی است.

کسانی که از آزادی اجتماعی در مقابل آزادی سیاسی صرف دفاع کرده‌اند، گفته‌اند که آزادی لیبرالی یعنی صرف فقدان اجبار خارجی آزادی منفی است. آزادی وقتی بمعنای تمام عیار متحقق می‌گردد که فرد امکانات لازم برای اجرای ارادهٔ خود را داشته باشد. برخی این مفهوم از آزادی را آزادی مثبت خوانده‌اند. بنابر این برداشت، حکومت یا جامعه باید مقدمات و شرایط اقتصادی و اجتماعی بهره‌مندی همگان از آزادی سیاسی را فراهم سازد. این برداشت سوسیال دموکراتها است.

با این همه بنظر می‌رسد که جوهرهٔ اصلی و لازم آزادی در همان مفهوم لیبرالی نهفته است. البته در معنای اجبار جای بحث زیاد است و درجات مختلف اجبار در همهٔ جوامع وجود دارد که ممکن است

آشکار یا پنهان و مستقیم یا غیرمستقیم باشد. بدین معنی تا وقتی که عنصر اجبار بعنوان لازمهٔ کنترل اجتماعی در جامعهٔ بشری وجود دارد (و شاید هم همیشه وجود داشته باشد) آزادی لیبرالی بصورت مثالی تحقق‌پذیر نیست. انواع گوناگون اجبار ممکن است - علی‌رغم شناسایی اصلی آزادی - توانایی عمل و آگاهی فرد از شقوق مختلف ممکن را از اساس نابود سازد. مثلاً ایدئولوژیهای توتالیتر که امکان رقابت افکار و اندیشه‌ها را از بین می‌برند، مقیاس گسترده‌ای از اجبار را اعمال می‌کنند، بدون آنکه این اجبار لزوماً آشکار و مستقیم باشد. بنابر این گسترش علم و دانش در مقابل ایدئولوژی زمینهٔ ضروری آزادیست.

خلاصهٔ اینکه حق انتخاب فردی را می‌توان با سلاحهای مختلفی نابود کرد، از سرنیزه گرفته تا قانون و ایدئولوژی. البته باید اضافه کرد که هیچ تفکر جدی از فقدان هرگونه اجبار و مانع خارجی در رابطه با مفهوم آزادی دفاع نکرده است. بطور دقیق در تاریخ مبارزه برای آزادی مبارزه برای کسب آزادیهای خاصی مثل آزادی بیان و انجمن و اندیشه صورت گرفته، نه برای آزادی از هر گونه اجبار خارجی که گرچه از لحاظ آکادمیک قابل طرح است، لیکن نباید با تاریخ آزادیخواهی خلط شود. بعبارت دیگر تاریخ مبارزه برای آزادی تاریخ مبارزه برای بدست آوردن حق در انجام دادن فعّالیتهای خاصی بوده است، مثل آزادی از وضعیت بردگی. آزادی از بفروش رفتن با اموال و اراضی، آزادی انتخاب محل کار و زندگی و غیره. در خارج از چنین متن تاریخی مشخصی آزادی معمولاً مورد سوء استفاده قرار می‌گیرد، مثلاً وقتی که از آزادی از فقر و نیاز صحبت می‌شود. اما روشن است که امکان دارد که مردم را بشیوهٔ حکومتهای توتالیتری با ایجاد دستگاههای سرکوب و ضد آزادی بمعنای مشخص تاریخی آن، از قید نیاز و فقر رهانید. معمولاً خلط مفهوم انتزاعی و مفهوم تاریخی آزادی مشکلاتی ایجاد می‌کند.

بنابراین آزادی بمعنای ایست اغلب بضد آزادی مبدّل می‌شود. در این مفهوم آزادی اعطا می‌شود، در حالی که آزادی در اعمال انتخاب تحقق می‌یابد. از سوی دیگر کسانی که در جامعه و بویژه در حکومت از امتیازات خاصی برخوردارند به موجب موقعیت استراتژیک خود ممکن است که حدود آزادی و اختیار دیگران را محدود کنند. کنترل بروسایل تولید و اداره و ارتباط از جانب یک گروه طبعاً حدود آزادی گروه دیگر را محدود می‌کند. نابرابری در امتیازات موجب نابرابری در آزادی هم می‌شود. بنابر این تصمیم‌گیری دربارهٔ توزیع امتیازات یعنی شرکت در امر تصمیم‌گیری حکومتی یا مشارکت سیاسی شرط اصلی امکان تحقق آزادی خواهد بود. در حقیقت آزادی در مشارکت در تصمیم‌گیریهای سیاسی زمینهٔ اصلی همهٔ آزادیهای دیگر را تشکیل می‌دهد. می‌توان گفت که هر چه این آزادی گسترش بیشتری یابد، دیگر آزادیها هم تضمین و پشتیبانی بیشتری پیدا می‌کنند. آزادی سیاسی ما در همهٔ آزادیهاست. جامعه‌ای که در آن قدرت پراکنده‌تر باشد، آزادتر است.

دکتر بشریه: عدالت را در عمل قاضی باید از عدالت در عمل قانونگذار تمیز داد. قاضی نمی‌تواند نابرابریها را رفع کند، بلکه براساس آنها حکم می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، در اینجا باین ترتیب از مفهوم آزادی بعنوان وصف روابط افراد بمفهوم آزادی بعنوان وصف وضعیت رسیده‌ایم. حال که اشاره‌ای کلّی بمفاهیم کردیم باید بگوئیم که مسألهٔ آزادی و مسألهٔ عدالت و همچنین مسألهٔ برابری با یکدیگر روابط بسیار پیچیده‌ای دارند، هم از نظر مفهومی، یعنی بعضاً همپوشی پیدا می‌کنند، و هم از نظر عملی یعنی اگر قرار باشد که مفهومی از عدالت، تحقّق پیدا کند، متضمّن بخشی از برابری یا متضمّن بخشی از واقعیّت آزادی خواهد بود. بنابر این هم مفهوماً و هم مصداقاً این سه مقوله با همدیگر روابط تو در تو و پیچیده‌ای دارند و احتمالاً از هریک از این نقاط عزیمت حرکت کنیم به بخشی از سایر مقولات و مفاهیم میرسیم. بنابر این بنظر من نسبت میان عدالت و آزادی بقراری است که عرض شد.

و اما در خصوص نوسان در کاربرد، همچنانکه آقای دکتر داوری فرمودند، سابقهٔ بحث عدالت خیلی بیشتر از سابقهٔ بحث آزادیست. چنانکه قبلاً اشاره کردم، مهمترین سؤالی که دربارهٔ مسأله عدالت ازنظر سیر تاریخی معنای آن مطرح می‌شود، اینست که عدالت صفت چه موصوفی است؟ بنظر می‌رسد که موصوف صفت عدالت در طی تاریخ اندیشهٔ سیاسی دچار تحوّل شده است.

در فلسفهٔ سیاسی کلاسیک، عدالت بعنوان صفت فرد یا حاکم و یا قاضی و همچنین بعنوان صفت عمل

...ی یا تصمیم فردی بکار برده می‌شد. اگر در آن ...یشه عدالت صفت اجتماع هم هست، بطریق ...ویست، یعنی نتیجهٔ عمل و تصمیم حاکم است. ...ریفی که دربارهٔ عدالت بعنوان صفت فرد چه حاکم ... قاضی و چه تصمیم فردی آمده، همان تعریف ...سطو از عدالت است، یعنی اینکه، با افراد برابر ...ورت برابر رفتار کنیم تا جایی که بمسألهٔ مورد ...جه مربوط است و با افراد نابرابر بصورت نابرابر ...تار کنیم تا جایی که بجهت عمل مربوط است.

دکتر داوری: آزادی در زبان همه‌کس یک معنی ندارد گاهی آزادی صرف لفظ است و چون شهرت نیکو دارد کسانی به حکم تقلید از آن دم می‌زنند.

شاید هم وقتی دربارهٔ نسبت عدالت و برابری ...دیشیم، ناچار بهمان تعریف ارسطو برسیم. تأثیر ...ابقه اندیشه ارسطویی هم که بجای خود روشن ...ست. براساس تعبیر ارسطویی در تصمیمی که حاکم ...قاضی مثلاً برای گرفتن مالیات، تصاعدی می‌گیرد و موجب آن از فرد پردرآمدتر مالیات بیشتر و از ...خص کم در آمدتر مالیات کمتر اخذ می‌شود، گرچه ...مل نابرابر است، ولی خود عین برابریست. ولی از ...ف دیگر، وقتی که ما به دو نفر بحکم انسانیت آنها بهره‌مندی مساوی آنها از قوهٔ عقلی، با صرف نظر از ...گونه ملاحظه دیگر، حق بیان می‌دهیم، بازهم عمل تصمیم ما عادلانه است.

دکتر داوری: ببخشید آقای دکتر، من یک ...شکلی در این تعبیر می‌بینم. ما اصلاً اگر مساوی را ...شناسیم، چطور بگوییم که با مساویها چگونه رفتار ...نیم و با نامساویها چطور. اوّل باید این تساوی و ...ساوی رابشناسیم تا اینکه تعریف ارسطو یا نیچه را ...رانیم بفهمیم، چه میزان و ملاکی داریم که برابری را ...شناسیم. اصلاً همهٔ همّ و غم صرف این باید باشد که ...لاک و میزان برابری شناخته شود. کسانی می‌گفتند ... هلن و بربر وعرب و عجم و ... برابر نیستند. در ...رهٔ اخیر گفتند و نوشتند که همهٔ آدمیان مساوی ...نیا آمده‌اند ولی آنهایی که این منشور مساوات را ...ست گرفتند، بشر را طوری تعریف کردند که آسیایی، و افریقایی و لاتینی ومختصر بگویم آدم غیر غربی و مردم کشورهای توسعه نیافته در آن نگنجد. اگر معنی برابرها و نابرابرها معین بود، شاید ما قادر به رفتار برابر در برابر برابرها و نابرابرها در برابر نابرابرها بودیم. توجه کنیم که عدالت صرف رفتار نیست، بلکه برابری و نابرابری هم با آن تعیین می‌شود. ارسطو و نیچه هم باین نکته توجه داشته‌اند.

دکتر بشیریه: شاید منظور ارسطو این باشد که دو نفر از یک حیث با یکدیگر قابل مقایسه باشند. بنابراین تنها در جایی که امکان مقایسه وجود دارد، می‌توانیم حکم کنیم، وقتی که مالیات می‌گیریم، افراد را از حیث اینکه می‌خواهیم از آنها مالیات بگیریم، یعنی از حیث درآمد و دارایی، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

دکتر داوری: یعنی اعتباریست.

دکتر بشیریه: زیرا که فقط امور مجرد و انتزاعی ممکن است که کاملاً با هم برابر باشند، چنانکه در معادله ریاضی می‌بینیم. امور و پدیدارهای انضمامی هیچگاه ازهمهٔ جهات متصور با هم برابر نیستند، هرچند ممکن است از یک یا چند جهت اینطور باشند و در داوری و حکم این جهات است که امکان مقایسه را بدست میدهد. بهر حال همین مفهوم عدالت بعنوان صفت فرد و تصمیم در فلسفهٔ سیاسی کلاسیک و نیز در فلسفه سیاسی دینی مفهوم اصلی بود. در اندیشهٔ سیاسی اسلامی هم بحث عدالت اغلب در مورد حاکم و یا سلطان و خلیفه مطرح می‌شود. و امّا عدالت بعنوان صفت اجتماع عمدةً مفهومی متأخرتر است و شاید بتوان گفت که مفهومی رادیکال تر و انقلابی‌تر است و سابقهٔ آن را باید در جنبشهای رادیکالی و سوسیالیستی و نظایر آن جست.

برخی از متأخران مثل پوزیتیویستهای حقوقی نیز که هرگونه معیار ماورای قانون موضوع را نفی می‌کنند، معتقدند که اصلاً نمی‌توان عدالت را بعنوان صفت وضعیت بکار برد. چیزی که بوسیلهٔ ما ایجاد نشده، در واقع وضعیتی طبیعی است.

امّا در این خصوص که عدالت بعنوان صفت اجتماع چه مفهومی دارد، اتفاق نظر نیست در حقیقت عدالت بعنوان صفت اجتماع متضمن اختلاف منافع عده‌ایست. یعنی ما می‌توانیم تصاویر مختلفی از عدالت بدست دهیم. مثلاً عدالتی که «ادموندبرگ» عنوان می‌کند، «عدالت اشرافی» است،

عدالتی که «لاک» مطرح کرده، «عدالت لیبرالی» است، عدالتی که سوسیالیستها می‌گفتند، «عدالت رادیکالی» است.

از این رو شاید بتوان گفت که هیچ وضعیت عادلانه‌ای متصوّر نیست که مورد اتفاق همگان باشد، اما اگر بخواهیم در این باره بتفصیل بپردازیم، دیگر از حوزهٔ فلسفهٔ سیاسی خارج می‌شویم و بعرصهٔ جامعه‌شناسی سیاسی می‌رسیم، و میان این دو رشته نیز تفاوتی اساسی وجود دارد، زیرا که فلسفهٔ سیاسی به حیز عامه و امکان اجماع می‌اندیشد که در حقیقت آرمانی بیش نیست، در حالی که جامعه‌شناسی سیاسی و اقتصاد سیاسی جامعهٔ سیاسی را متشکّل از منافع خاص می‌داند و آن را برحسب آنها بررسی می‌کند. بطور خلاصه بنظر میرسد که مفهوم عدالت هنوز مفهوم بسیار زنده‌ای در اندیشهٔ سیاسی است، منتهی طبعاً موصوف آن دگرگون شده است

دکتر داوری: در جامعهٔ جدید با اینکه فکر و تدبیر بشر در صورت دادن بجامعه و در تأسیس مؤسسات و نهادهای اجتماعی دخالت بیشتر پیدا کرده، جامعهٔ بشری نه فقط طبیعی‌تر نشده، بلکه بشری ظهورکرده است که خود را در برابر طبیعت و مصمم بتصرف در آن می‌بیند همچنین در این دوران بحقوق طبیعی بشر بیشتر توجه شده است.

"روبسپیر" می‌گفت که: "این آدم طبیعی ژان ژاک روسو آمده است در خیابانهای پاریس" آیا واقعاً کسانی که در انقلاب فرانسه شرکت کردند، آدمهای طبیعی بودند؟ بنظر من نظم عالم جدید نسبت بنظام اعصار گذشته نه فقط طبیعی‌تر نیست، بلکه بیشتر بشریست و چرا در این نظمی که بیشتر بشری و کمتر طبیعیست ، بیشتر از آزادی سخن گفته میشود تا از عدالت؟ آیا آزادی که بیاید عدالت را هم میاورد یا در مقام آزادی بعدالت نیازی نیست؟

همانطور که اشاره فرمودید متقدمان در بحث از عدالت صورتهای مختلف عدالت رابهم مربوط می‌کردند. عدالت در دار وجود، عدالت در جامعهٔ بشری و عدالت در وجود فردی. آنها در اخلاق و در سیاست و در انتولوژی از عدالت بحث می‌کردند و این همه بیکی باز می‌گشت، نه اینکه سه عدالت مختلف و متباین باشد. اکنون در فلسفه و در علم سیاست اگر از عدالت بحث کنند، آن را بعدالت در نظام عالم و عدل کلی برنمی‌گردانند. باین جهت عدالت اعتباری محض شده است.

دکتر بشیریه: البته درست است که مبحث عدالت امروزه دیگر بصورت سنتی و جامع و فراگیر آن مطرح نمی‌شود، لیکن باید گفت در واقع که جوهر مفهوم عدالت در اندیشهٔ سیاسی معاصر هم وجود دارد؛ احتمالاً در بین متفکرین اخیر نسبت بکار برد مفاهیم فلسفهٔ کلاسیک مثل عدالت، سعادت و جز آن واکنشی پیدا شده ولیکن در واقع فلسفه سیاسی از آغاز تا به امروز از حیث مسائل و مفاهیم اساسی وحدت خود را حفظ کرده است، هرچند مفاهیمی مانند عدالت یا سعادت به اجزاء دقیق‌تری شکسته شده است. بعلاوه با توجه بعملگرا یا ایدئولوژیک شدن اندیشهٔ سیاسی در قرن بیستم شاید بتوان گفت که اساس امروزه عملی ساختن عدالت است نه تبیین فلسفی آن. به احتمال زیاد نظریات و تبیینهای کاف از مفهوم عدالت شده است.

اختلاف نظرهایی که بین ایدئولوژیهای مختلف سیاسی معاصر وجود دارد، اختلاف نظر دربارهٔ معن و چگونگی عملی ساختن عدالت در جام بشریست. مثلاً سرمایه‌داری عدالت را نتیجه حاصل طبیعی عملکرد دست پنهان مکانیسم با می‌داند در مقابل رادیکالها از آغاز هیچگونه وض طبیعی را عادلانه تصور نکرده‌اند.

دکتر داوری: تصوّر نمی‌فرمایید که با پیش‌آم اندیشهٔ آزادی تکیه بر عدالت چندان ضرورتی ندا است؟ در اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر فرانسه کسانی معتقدند تحت تأثیر افکار و آراء امریکا نوشته شده است، عدالت تحت‌الشعاع آزادیست اینکه در انقلاب فرانسه مسألهٔ خلق و تودهٔ مر فقر مردم مطرح بوده است، در تدوین تفصیلی ح طبیعی بشر و در اوصاف این بشر طبیعی نگفته‌ا بنان نیاز دارد و معاش او باید تأمین شود، بلکه تأکید کرده‌اند که عقایدش را بتواند آزادانه انتخا و آزادی بیان و آزادی سکنیٰ‌گزیدن داشته باشد.

من فکر می‌کنم که در نظر کسانی که آزا مطرح کرده‌اند، این آزادی چنان ظاهر شده اس گویی با آمدن آن همهٔ خیرات میآید و همهٔ مـی‌رود. ولی در هر صورت آزادی آغاز بس چیزهاست و تجدّد و تمدّن جدید هم با آن ب آمده است. چنانکه عرض کردم در سیاست محور بحث عدالت بوده و در دورهٔ جدید آزاد مقام عدالت شده است.

در این سه چهار قرن اخیر نه فقط در ب سیاسی و در ایدئولوژیها آزادی مطرحست متفکری مثل هگل فلسفه را عین آزادی مـ گورویچ گفته است که جامعه‌شناسی علم آزاد حتی لنین که در رأس دیکتاتوری حزب بلشو داشت دم از آزادی می‌زد. لنین سوسیالیسم چیز خلاصه میکرد: برق و شوراها. برق تک

یک است و شوراها مظاهر ارادی مردم. لنین هم از
ی می‌گفت. او می‌گفت: انقلاب دو وظیفه دارد،
ی اینکه خلق را از ظلم و استیلای بورژوازی و
مهای پیش از بورژوازی آزاد سازد و دیگر اینکه
ـهٔ فقر را برکند. او مدعی بود که مسألهٔ فقر را با
، باید حلّ کرد و آزادی خلق بدست شوراهاست.

اینکه می‌گویند در لیبرالیسم سیاسی آزادی فردی
.م بر مصالح جمعی و عدالت اجتماعیست و در
سیالیسم عدالت بر آزادی تقدم می‌یابد، اعتبارش
سطح و در ظاهرست، مهم اینست که نظم جدید و
دّد مستقر شود (البتّه اکنون که کمونیستها و
سیالیستها هم از آزادی و دمکراسی پشتیبانی
کنند، بحث از آزادی دشوارتر شده است).

بشر اکنون بیش از آنکه آزاد باشد گرفتار و دربند
یست، بنحوی که اصلاً انسان جرأت نمی‌کند
ی بپرسد که مقصود از آزادی چیست و آیا صرف
ظ و شهرتست یا حقیقهٔ آن را یافته‌اند و آیا
نوانند طریق رسیدن بآن را نشان دهند. گویی
وم حق طبیعی مایهٔ آشوب در فکر و عقل شده
ت. اگر آزادی حق طبیعی است، چرا تا دورهٔ جدید
وم رایج آزادی معنی و مورد نداشته است. و اگر
تا قرن هجدهم از طبیعت دور بوده و از این زمان
یعت بازگشته است، طبیعت بشر با تجدّد یکی
شود و این نتیجه‌گیری در ذهن و فکر بسیاری از
یان و غرب‌زدگان رسوخ دارد.

یکی از دوستان ما می‌گفت آزادی‌خواهی امثال
چیل دروغست؛ زیرا که اگر آنها آزادی خواه بودند،
.م کشورها را تحت استعمار خود درنمی‌آوردند.
ر من آنها دروغگو نیستند، بلکه هر کس را که مثل
دشان نباشد، آدم نمی‌دانند که برای او آزادی قائل
ند. مثال آدم، آدم جدید اروپاییست و او میزان
.ی و میزان همه چیز است.

دکتر مجتهد شبستری: شاید بتوانم عرض کنم که در اروپا تلقی خاصّی از مسیحیّت در این مساله خیلی مؤثر بوده است پروتستانتیزم و اصلاح مذهبی‌ای که در اروپا بوجود می‌آید و مدّعی بازگشت به مفاهیم دینی اصلی مسیحی است و مدعّی است که مسیحیّت را میخواهد از یونانی‌زدگی نجات دهد، این مسأله را مطرح می‌کند که هر فرد کشیش خودش است. اقتدار و مرجعیّت بیرونی و سازمان روحانی را نفی میکند. و ادّعا می‌کند که از آغاز در مسیحیت مسأله به این صورت بوده و هر فرد خودش مخاطب پیام مسیحیّت بوده است و تمام سعیش بر اینست که وجدان انسان مسیحی را بیدار کند و وجدان را محلّی معرفی می‌کند که باید تمیز دهندهٔ ایمان باشد و جایی باشد که ایمان در آنجا بروز میکند. همهٔ اینها امور مربوط بفرد است. فردیّت مسیحی زمینهٔ بسیار محکمی بود برای آزادی، زیرا که از انسان، حرف می‌زند، و نه از جامعهٔ انسانی، انسان در برابر خدا، و نه جامعه در برابر خدا. هر جامعه‌ای هم از این افراد ساخته شود، بهر حال محصول این افراد خواهد بود. در مفاهیم گذشتهٔ مسیحیّت چیزی بنام جامعهٔ مسیحی مطرح نبوده و اصولاً می‌دانیم که تعبیر جامعه بمعنای پدیداری که آن را بصورت علمی مطالعه می‌کنند بقرون اخیر مربوط است.

بنده گمان میکنم که چون مسیحیت در ملل اروپا خیلی نفوذ داشته، مسیحیّت هم در این طرز تلقی مساوی است با فردیّت انسان. این وضع در ظهور آزادی بمعنای امروزی آن تأثیر داشته است، گرچه در آزادی امروزی انسان از محتوای الهی خالی شده و در حقیقت آن مفهوم مسیحی فردیت، دنیوی شده است

آن آزادی که در مفهوم سیاسی آن، فلاسفهٔ سیاسی غرب مطرح کرده‌اند، با آن ازادی که در مسیحیّت مطرح بوده است فرق دارد. آزادی مذهبی در مسیحیّت که با فرد سروکار داشت، آزادی انسان در برابر خدا بمعنای مورد خطاب خدا قرار گرفتن بود، نه آزادی انسان در برابر حاکم، در برابر اقتدار سیاسی. در ادیان وحیانی نفس فرض مورد خطاب خدا بودن انسان بمعنای فرض آزادی و استقلال انسان است، والاّ اصلاً خطاب معنی پیدا نمی‌کند. خطاب، دو طرف مشخص لازم دارد. هم مخاطِب باید مشخص باشد، هم مخاطَب، و این شخص بودن در واقع همان فردیت مسیحی است. خدا خطاب میکند و انسان آن خطاب را می‌پذیرد خدا نجات را عرضه میکند و انسان آن نجات را میپذیرد.

پس بازگشت بمعنای فردیّت انسان در مسیحیّت برای مردم کشورهای غربی که ایمان مسیحی داشتند، مهمّ بود و فکر کردند که بفردیّت مسیحی برگردند.

عده‌ای براین اساس پروتستان شدند. ولی در میان کاتولیکها هم این مطلب اثر گذاشت، یعنی آن سازمان مستحکم و مراتب دار روحانی که در میان کاتولیکها بود، از شدّت و حدّتش مراتب کاسته شد. مقاومت شدیدی که در برابر مدرنیسم دینی در عالم کاتولیکها در اوایل کار بود، کم کم تخفیف پیدا کرد.

پس اینکه میفرمایید چه شد که در قرون اخیر همه چیز در آزادی خلاصه شد و با آمدن آزادی، مغفولٌ عنه قرار گرفت، در این باره فکر میکنم که مسألهٔ بازگشت بمفاهیم دینی مسیحی و سعی در بیرون آمدن از مفاهیم یونانی که مسیحیت قبلاً با آن معنی می‌شد، بسیار مؤثّر بود.

دکتر داوری: مطلب بسیار خوبی فرمودید. امّا باز مشکل باقی میماند که چرا این از کالون و لوتر شروع میشود و آیا این توجه بشخص که در مسیحیّت مهم است، از سنت آگوستن تاسن توماداکن تحت تأثیر تفکر یونانی پوشیده مانده است و این فکر یونانی چه قدرتی داشته است که دو هزار سال حجاب معانی دین شده است و آنها که این حجاب رابرداشتند قدرت و نمودشان را از کجا آوردند.

نکتهٔ دیگر اینست که توجه بشخص، اختصاص بمذهب پروتستان ندارد. اگر کرکگور پروتستان بود، داستایفسکی مذهب ارتدوکس داشت و گابریل مارسل به مذهب کاتولیک گروید. من با اینکه شأن مذهب پروتستان را در تحولات سیاسی اروپا وآمریکا کوچک نمی‌شمارم، فکر نمیکنم که اندیشه آزادی از آن بیرون آمده باشد، بلکه این مذهب از آثار آزادیست. بعبارت دیگر ابتدا آزادی بود و بعد نهضت‌های دینی و فرهنگی و سیاسی.

دلیل من هم اینست که این توجه جدید بشخص با توجهی که مسیحیان اوایل داشتند متفاوت بود و اگر پروتستانها فقط حجاب شخص را کنار زده بودند، میبایست شخص مسیحی ظاهر شود، نه شخصی که در برابر طبیعت و جهان می‌ایستد. وانگهی چرا و چگونه این توجه بشخص پیدا میشود؟

دکتر مجتهد شبستری: شاید بتوانم اضافه کنم که چون از آغاز در مسیحیّت، مسائل مربوط بجامعهٔ دنیوی بدیگران واگذار شد (و این واقعیتی است که مسیحیان بسامان دادن بجامعهٔ دنیوی نپرداختند، برخلاف اسلام که از آغاز مسلمانان بسامان دادن بجامعهٔ دنیوی نیز پرداختند)، و به این جهت برای مسیحیان مطرح نشد که عدالتی که صفت جامعه است، آنطور که آقای دکتر بشیریه فرمودند، این عدالت را چه جور معنی کنند؛ چون آنرا در حیطهٔ کار خود نمی‌دانستند، یعنی وقتی قدرت کلیسا متشکّل شد و با قدرت سلاطین و امرا منازعه درگرفت، همیشه این دعوا وجود داشت که چه کسی بقلمرو چه کسی تجاوز میکند، آیا قدرت سیاسی دنیوی است که در حریم کلیسا تجاوز میکند یا کلیساست که بحریم قدرت دنیوی تجاوز میکند. خودِ این نزاع نشان میدهد که دو حریم و دو قلمرو مطرح بوده است.

دکتر مجتهد شبستری: امروز در فلسفه‌سیاست و یا اخلاق کسی از اعتدال جهان و اعتدال جامعه و اعتدال نفس سخن نمی‌گوید.

این مطلب در افکار لوتر بیان خیلی واضحی پیدا کرد، امّا اصل دو قلمروی از اوّل در مسیحیّت بوده است. پس شاید دلیل دیگر اینکه عدالت بمعنای صفت جامعه، بمعنای اینکه جامعهٔ عادل یا سازمان اجتماعی عادل چگونه است، در مسیحیّت مطرح نمی‌شود شاید جهتش این باشد که در مسیحیّت از اوّل بجامعهٔ دنیوی عنایت نشده بود.

دکتر داوری: اینکه لوتر بحث آزادی وجدان را پیش آورده یا تعلیماتی دارد که بآزادی بشر مدد رسانده است، از جهتی درست است؛ امّا میدانیم که لوتر جنگهای دهقانی آلمان را محکوم کرده است و اصولاً چنانکه فرمودید، در مسیحیّت دو قلمرو دین و دنیا از هم جدا بود. در این صورت چه میشود که آزادی وجدان دینی بر آزادی تصرف در عالم و آزادیهای سیاسی و اجتماعی منطبق می‌شود.

کوتاه کنم و بپرسم که شما چه مناسبتی میان ظهور مذهب پروتستان و تجدّد مذهبی از یکسو و پیدا شدن فکر آزادی از سوی دیگر می‌بینید و تا چه اندازه این معنی را موجّه میدانید که جلوهٔ آزادی در تمدن جدید معانی دیگر را در سایهٔ ابهام و اجمال قرار داده است.

دکترمجتهد شبستری: آنچه میتوانم اضافه کنم، اینست که غفلت از مسألهٔ عدالت اختصاص

بمتدینان اروپا نداشته است. در آن بُرهه که آزادی مطرح شد بسیاری غفلت از مسألهٔ عدالت کردند؛ یعنی عدالت را همان آزادی دانستند، بدلیل اینکه نمی‌دانستند که تنها مطرح شدن آزادی چه عواقبی بدنبال دارد. شاید بتوانیم بگوییم همانطور که بسیاری غفلت کردند، لوتر و دیگران نیز غفلت کردند.

آری، بتدریج و بعد از انقلاب فرانسه بود که ناچار شدند برابری را مطرح کنند، ناچار شدند بهر حال نوعی از مفاهیم مربوط بعدالت را مطرح کنند. متکلّم و رهبر مذهبی هم وقتی نظریه‌پردازی می‌کند، تحت تأثیر کلیهٔ شرایط و عواملی که وجود دارد، قرار میگیرد.

دکتر دینانی: همانطور که فرمودید سه مفهوم آزادی، برابری و عدالت چنانکه آقای دکتر بشیریه هم بدرستی و بخوبی اشاره فرمودند، سه مفهومی است که سخت با هم ارتباط دارد و در هم تنیده است. با اینکه از حیث مفهومی با هم اختلاف دارد، حدّاقل می‌توانیم بگوییم که از نظر مصادیقْ هر کدام از آنها مستلزم دیگری است. یعنی آزادی بمعنای درستش مستلزم عدالت و برابری هم هست، یااگر عدالتِ بدرستی تحقّق پیدا کند، مستلزم نوعی آزادی و برابری هست. اینست که ما اینها را نمیتوانیم منفکّ از هم بدانیم، بلکه باید بگوییم سخت با هم ارتباط دارد.

حال بحث اینست که در عین اینکه این سه

دکتر دینانی: بشر امروز بیشتر به آزادی تمایل دارد و گفته است که حال بجای اینکه عدالت باشد و عدالت مستلزم آزادی باشد بهتر است که ما آزادی را مطرح کنیم.

مفهوم همیشه با یکدیگر همراه است و با هم ارتباط دارد، چطور میشود که گاه یکی از اینها بیشتر مطرح میگردد، یعنی غلبه با یکی از این مفاهیم است. در عصری، همانطور که فرمودید، می‌بینیم که بیشتر مسألهٔ عدالت مطرح است و از آزادی و برابری کمتر سخن گفته میشود و در اعصار بعد، حداقل در زمان حاضر بیشتر از آزادی سخن گفته می‌شود و از عدالت یا سخن گفته نمی‌شود یا اگر گفته می‌شود، در حاشیه است.

مطلب مهمّ دیگری که بازهم آقای دکتر بشیریه اشاره کردند، اینست که در مراحل اوّل باید بدانیم که موصوف این سه صفت چه چیزی است؟ صفت، موصوف دارد.

دکتر داوری: کدام سه صفت آقای دکتر؟

دکتر دینانی: آزادی، عدالت، برابری.

دکتر داوری: اینها اسم است یا صفت؟

دکتر دینانی: اینها صفت است عدالت صفت است وقتی می‌گوییم عادل...

دکتر داوری: عادل صفت است. آزاد و عادل و برابر همه صفت است، امّا وقتی که می‌گوئیم: برابری، آزادی و عدالت، آنوقت ناگزیریم که آنها رااسم بدانیم مگر آنکه صورتی از عدالت در نظرباشد مثلاً عدالت قاضی...

دکتر دینانی: حال من عرض می‌کنم که بهرمعنی که بگوییم وصف است. ملاحظه بفرمائید، در هر حال وقتی شما از عدالت صحبت می‌کنید، عدالت یک موصوفی می‌خواهد؛ حال موصوف آنگاهی فرد است، گاهی جامعه. خود جامعه هم می‌تواند موصوفِ صفت عدالت باشد. خود عدالت با صرف نظر از موصوفش نمی‌تواند تحقّق داشته باشد. عدالت یک جایی باید تحقّق پیدا کند.

دکتر داوری: یعنی شما می‌گوئید که عالم عدالت است، جامعه، یا فرد عدالت است یا فرد عادل است.

دکتر دینانی: بله، یک چیزی حرّ است. یک چیزی آزاد است. یا جامعه آزاد است یا فرد آزاد است. حال این دو مفهوم کاملاً روشن است.

اجازه دهید بیشتر در محیط اسلامی صحبت کنیم. من خیلی نمی‌خواهم وارد یونان قدیم بشوم.

امّا در جهان اسلامی من اینطور تصور می‌کنم که - همانطور که بدرستی فرمودند - چه آزادی چه عدالت بیشتر صفت فرد بوده است. البته حال برابری را لزوماً نمی‌شود گفت صفت فرد است؛ برابری را نمی‌توانیم بگوییم صفت فرد است. برابری مفهومی است که غالباً جایی تحقّق پیدا می‌کند که مقایسه‌ای در میان باشد. حداقل دو مورد باشد یا بیشتر. حداقل یک جمع باید باشد. یعنی پای مقایسه در بین است. بنابر این ما برابری را نمی‌توانیم بگوییم صفت فرد است. امّا آزادی و عدالت را می‌توانیم بگوییم صفت فرد است و مطالعات اسلامی نشان می‌دهد که اینها بیشتر صفت فرد بوده است.

ملاحظه کنید، در اسلام - همانطور که فرمودید - از شرایط قاضی اینست که عادل باشد. از شرایط حاکم اینست که عادل باشد. امام جماعت باید عادل

باشد. عدلین طلاق مثلاً باید عادل باشند و موارد بسیار دیگری که وقتی از عدالت بحث شده، می‌بینیم که موصوف عدالت، یک فرد است. امّا این مفاهیم چون با هم ارتباط دارد، چنین تصوّر می‌شده که اگر شخص عادل باشد، طبیعهً آزاد هم هست و اگر عدالت و آزادی تحقّق پیداکند، طبیعهً برابری هم به معنای مناسبش بدنبال اینها خواهد بود.

و امّا چرا عدالت را صفت اجتماع نکرده بودند و توجه بآن نمی‌کردند؟ اتفاقاً در کلمات بعضی از متفکران اسلامی، این مسأله مطرح شده و مورد توجّه آنها بوده. از جمله مرحوم محقّق دوانی که یکی از حکما و متکلمان بزرگ ماست، یک رسالهٔ کوچک پنج صفحه‌ای در باب عدالت نوشته است. البته این رساله چاپ نشده است. من نسخهٔ خطّی آن را دیده‌ام. **دکتر داوری** : در ماهیّت عدالت.

دکتر دینانی: در ماهیّت عدالت و بدستور ملک زمانش هم نوشته است. در آنجا همین بحث را مطرح می‌کند، عدالت را صفت حاکم می‌داند، امّا بلافاصله متوجّه بوده که جامعه این وسط چکاره است و آیا جامعه باید محروم از عدالت باشد. در همین رساله توضیح داده است که وقتی که حاکم عادل باشد، طبیعهً عدالت حاکم بعنوان فرد و بعنوان اینکه نقش اصلی را در جامعه ایفا می‌کند، این عدالت در جامعه تسرّی پیدا می‌کند، چون وقتی حاکم عادل شد، جامعه غیر عادلانه را نمی‌پسندد و این عدالت را که صفت فرد خودش است، سعی میکند که بجامعهٔ خود هم تسرّی بدهد. و بنابر این جامعه‌ای که تحت حکومت حاکم عادل قرار گرفته، طبیعهً عدالت در آن تحقق پیدا میکند

پیداست که وقتی "دوانی" مسأله را اینطور مطرح می‌کند، بخوبی متوجّه بوده که این صفت عدالت صفت فرد است. ولی حالا جامعه در این میان چکاره است؟ از این طریق توجیه کرده و عدالت را بجامعه

دکتر دینانی: نمی‌شود که کسی آزاد نباشد و عدالت را ضروری و لازم بداند، اگر آزادی نیست عدالت هم لازم نیست عدالت وقتی ضرورت دارد و حتی وقتی معنی دارد که آزادی مطرح باشد.

برده است. دیگر متفکران اسلامی هم که بحرفهایشان توجّه می‌کنیم، همینطور بحث می‌کنند، یعنی میخواهند عدالت اجتماعی را از طریق عدالت فردی تأمین کنند و البتّه این از آن جهت بوده است که جامعه را مرکّب از افرادی دانسته‌اند و معتقد بوده‌اند وقتی جامعه ازافراد تشکیل می‌شود، در هر حال افراد باید عادل باشند و در رأس این افراد آن کسی که در ادارهٔ جامعه نقش اصلی را ایفا می‌کند، حتماً باید عادل باشد و اگر او عادل بود و افراد هم بتبع عادل بودند جامعه جامعهٔ عادلی خواهد بود. در واقع در جامعهٔ اسلامی طرز تفکر این است. حال اگر خلاف آن دیده شود، اصل اینست.

و امّا سؤالی که شما فرمودید که چگونه است که امروز در جهان مسألهٔ آزادی مطرح می‌شود و مسألهٔ عدالت در حاشیه قرار می‌گیرد و کمتر از آن سخن گفته می‌شود، من فکر می‌کنم که این معلول تغییری کلّی است که در نهاد اجتماع بشری در اعصار کنونی حاصل شده. در هر حال در بشر امروزی تغییر و تحوّلی پیدا شده. این بشر امروز که می‌گویم، منظورم جامعهٔ اسلامی نیست. کلّ بشر امروز بین ایندو مفهوم هردو مفهوم خوب است، پسندیده است هم عدالت چیز خوبی است و هم آزادی. بشر امروز بیشتر به آزادی تمایل دارد. و گفته است که حال بجای اینکه عدالت باشد و عدالت مستلزم آزادی باشد، بهتر است که ما آزادی را مطرح کنیم و این آزادی مستلزم عدالت باشد. وقتی که آزادی بود، عدالت هم هست.

و امّا چرا این وجههٔ نظر تغییر می‌کند؟ این ریشه‌های بسیار فلسفی و اجتماعی دارد. در هر حال طرز تفکّر بشر تغییر کرده. حال این تغییر ممکن است که از ناحیهٔ تغییر علمی بوده یا فلسفی بوده یا آن دید الهی بدید "اومانیستی" بدل شده باشد در هر حال بشر تا وقتی که دید الهی داشت، الهی فکر می‌کرد و خدا را حاکم علی‌الاطلاق می‌دانست و بعد نمایندهٔ خدا را در روی زمین حاکم میدانست و چون خداوند هم عادل است و عدل مطلق است خلیفهٔ خداوند هم بر روی زمین باید صفت مستخلفٌ عنه را داشته باشد. اگر خداوند عادل و عدل مطلق است، خلیفهٔ خداوند هم باید حتماً آن صفت را داشته باشد و الاّ خلیفه نیست و اگر خلیفه و عادل است، آن عدالت در جامعه تسرّی پیدا می‌کند.

این دید مذهبی و الهی و ایمانی بود. حال وقتی که دید بشر از دید الهی به دید "اومانیستی" برمیگردد، در واقع کم‌کم مسألهٔ خدا در جامعه کمرنگ می‌شود. طبیعهً بشر ترجیح می‌دهد که از این دو صفت بیشتر

بآزادی تکیّه کند و این بشر است که تصمیم می‌گیرد و حال اگر بشر خدای همهٔ امور است، بهتر اینست که بشر آزاد باشد و در این صورت می‌تواند عدالت را هم بدنبال آزادی برای خود بیاورد.

عدالت در حوزهٔ فرهنگ اسلامی دو جور مطرح است. اولاً باین معنی که شما اشاره کردید و از ارسطو هم شاهد آوردید، نه تنها در قوای انسان بلکه در کلّ عالم، کلّ طبیعت و در کلّ جهان عدالت هست و معنی فلسفی پیدا می‌کند. اوّل جلسه هم این صحبت شد که عدالت هم مفهوم فلسفی و هم مفهوم کلامی است. باید باین نکته توجّه کنیم و فرق قائل شویم که آنجا که عدالت بعنوان مفهوم کلامی مطرح می‌شود چه معنایی دارد و آنجا که بعنوان مفهوم فلسفی مطرح می‌شود، چه معنایی دارد. در اموری که ارسطو گفته و هنوز هم متفکران دربارهٔ آن ایستادگی دارند، بحثی فلسفی است.

عدل را به این معنی متفکران اسلامی مورد بحث قرار داده‌اند. مثلاً ابن‌سینا که یکی از فلاسفهٔ بزرگ اسلامی است و شیخ الرئیس ماست، بحث از معنای اعتدال و حد وسط را تحت عنوان نظام احسن مطرح کرده و تحت مسألهٔ خیر و شر که خیر چیست، شر چیست و نظام احسن چیست، بحث مستوفی و مفصلی دارد میگوید که نظام چون معلول علم عنایی حق‌تعالی است، نظام احسن است و در این نظام احسن اعتدال برقرار است. در آیات و روایات اسلامی هم این معنی تصریح شده: "بالعدلِ قامَتِ السَّماوٰاتُ وَالأرضُ" یعنی قوام آسمان و زمین وکل خلقت بر اساس عدل است، یعنی همان اعتدال و حد وسط که بدان اشاره شد.

این معنایی فلسفی است که بیشتر در کتب فلاسفهٔ اسلامی تحت عنوان خیر و شرّ مطرح شده شما در هیچ کتاب فلسفی بحث عدالت رانمی‌بینید. در کتب ابن‌سینا بحثِ عدالت بدین صورت مطرح نیست. ملاصدرا هم همینطور. اینها تحت عنوان خیر و شرّ ونظام احسن این مسأله را مطرح کرده‌اند که معنی نظام احسن چیست. و سرانجام بحثهایشان به این نتیجه رسیده که نظام احسن همان اعتدال در امور است.

امّا عدالت به معنای کلامی چیز دیگریست. البته اینکه حاکم باید عادل باشد و ... بی‌ارتباط با همان معنای حدّ وسط نیست، امّا این دیگر معنایِ فلسفی ندارد، بلکه معنای اعتباریِ اجتماعی دارد. یعنی سلسله قوانینی هست که این شخص حاکم یااین شخص قاضی باید به آنها معتقد باشد اموری را انجام دهد و از اموری احتراز کند تا این صفت عدالت در او پیدا شود البته بقدری باید ممارست و ملازمت داشته باشد و این امور اجتماعی راکه پذیرفته است، مراعات کند که کم‌کم این حالت در او ملکهٔ راسخه‌ای شود.

البتّه اینهم بحثی است که آیا این عدالت بصرف انجام دادن است یا نه، این باید کم کم یک حالت ملکهٔ راسخه باشد. من فکر می‌کنم این اختلاف هم که در بین فقها هست، بنابر این اختلاف است که آیا عادل کسی است که به محض اینکه امور را رعایت کرد، از منهیات اجتناب کرد و از آنچه مأمور است، مطلع بود، این عادل است، اگر چه ملکه نشده باشد. بعضی می‌گویند که این کافی نیست، باید بقدری ممارست و ملازمت داشته باشد که این حالت در فکر او ملکهٔ راسخه شده باشد. در آن صورت می‌توانیم بگوییم که عادل است. بنده فکر می‌کنم که این اختلاف فقهی هم از اینجا نشأت می‌گیرد که آیا این مسأله کلامی است یا فلسفی، یعنی بحث اعتباری است یا حقیقی. اغلب آنهائی که به ملکهٔ راسخه تکیه می‌کنند، بیشتر نظرشان اینست که آن را بحث واقعی بدانند، یک اعتدال واقعی نفس‌الامری در قوای وجودی این شخص حاصل شود، اینها نظر بنفس‌الامر دارند آنهایی که می‌گویند این لازم نیست همان امور اعتباری را در نظر دارند و میگویند بمجرّد اینکه کسی از منهیّات اجتناب کرد، این عادل است و همین کافیست، همهٔ این نوسان بین مفهوم کلامی عدالت ومفهوم فلسفی آن در معنی عدالت بوده است.

دکتر داوری: معتزله معتقد به عدل بودند و از اینرو معروف به عدلیه‌اند و چون معتقد به عدل بودند، تفویض را مطرح کردند، یعنی بحث تفویض آنها تابع عدلست، نه بالعکس.

دکتر داوری: بگذارید من سؤال را بصورتی دیگر بیان کنم تا شاید روشن‌تر شود. شما باعتدال اشاره کردید. اعتدال در انسان اینست که قوای عقلیّه و غضبیّه و شهویّه یا نظریّه و عملیّه و تحریکیّه با هم در تعادل باشد. این بیان در صورتی مورد دارد که فلسفهٔ ارسطو را قبول کرده باشیم و انسان را دارای

قوای مذکور بدانیم و همچنین عالمی راکه ارسطو بآن قائل است؛ بپذیریم و از تعادل و عدل آن آدم و عالم سخن بگوییم.

در عالم جدید همانطور که اشاره شد، انسان را حیوان ناطق بمعنی ارسطویی آن نمی‌دانند و بنابر جهت از تعادل قوای او هم چنانکه در آثار افلاطون و در اخلاق نیقوماخوس ارسطو آمده است، بحث نمی‌کنند. اصلاً در عالم جدید نظم را طوری دیگر تلقی می‌کنند و قهراً معنی عدالت دیگر بصورتی که در فلسفه یونانی و فلسفه دورهٔ اسلامی آمده است، کمتر منظور نظر قرار گرفته است. البته هنوز هم هر کس راجع بعدالت چیزی مینویسد، از افلاطون شروع می‌کند و بحث در باب نظر ارسطو می‌پردازد و با این حال در بحث افلاطون و ارسطو هم متوقف نمی‌ماند اما نکته اینست که حتّی اگر فیلسوف بحث عدالت را رها کند، بشر از طلب آن دست نمی‌کشد.

یک نکته دیگر هم بگویم. اگر فرض کنیم که جامعه و مدینهٔ عادله تأسیس شود، آیا می‌توان تصور کرد که اهل آن مدینه از آزادی برخوردار نباشند؟ متقدمان ما مدینه‌ای راکه مردمش آزاد باشند، مدینهٔ عادله ندانسته‌اند. گرچه تعبیر و مرادشان از آزادی، آزادی اهواء بوده است.

دکتر دینانی: این مسأله که شما مطرح کردید، در طول تاریخ اسلامی یکی از جنجالی‌ترین مباحث بوده است. شما فرمودید که آیا می‌شود کسی آزاد نباشد و عادل باشد و دقیقاً اشاره کردید به یکی از مشهورترین و جنجالی‌ترین بحثهایی که بیش از هزار سال است که در فرهنگ اسلامی مطرح است. به این صورت که وقتی اشاعره و معتزله جنگشان را شروع کردند و بیش از هزار سال است که این جنگ ادامه دارد، بحث همین بود که آن کسانی که قائل به عدالت بودند، انسان را آزاد می‌دانستند. معتزله چون قائل بآزادی انسان بودند، طبیعهٔ عدل برایشان معنی داشت و عدل را هم در انسان و هم در خداوند لازم می‌دانستند و یکی از صفات خداوندی را چنانکه ما هم در این مسأله با آنها موافقیم، عدالت می‌دانستند و قائل بودند که خداوند حتماً و بضرورت عادل است. امّا اشعری که آزادی را قبول نداشت و انسان را آزاد نمی‌دانست و قائل به جبر بود، یعنی ارادهٔ خداوند را مطلق می‌دانست و اختیار مستقلی برای انسان قائل نبود، بضرورت عدل هم قائل نبود. یعنی نه اینکه خداوند عادل نیست ولی صفت عدل برای خداوند ضرورت ندارد. خداوند می‌تواند عادل هم نباشد؛ اشعری بیش از هزار سال است که فریاد می‌زند خداوند می‌تواند عادل نباشد، خداوند می‌تواند مؤمن را به جهنّم و فاسق را به بهشت ببرد و اگر برد کسی حقّ سؤال ندارد و هیچ اشکالی هم ندارد.

این جنگ هزار سالهٔ ماست و این از همانجا ناشی می‌شود که بین عدالت و آزادی ارتباط برقرار می‌شود. نمی‌شود که کسی آزاد نباشد و عدالت را ضروری و لازم بداند. اگر آزادی نیست، عدالت هم لازم نیست عدالت وقتی ضرورت دارد و حتّی وقتی معنی دارد که آزادی مطرح باشد.

دکتر داوری: متقدمان در بحث عدالت صورتهای مختلف عدالت را بهم مربوط می‌کردند عدالت در دار وجود، عدالت در جامعه بشری و عدالت در وجود فردی

دکتر داوری: گمان می‌کنم بتوان گفت که اشعری عدل را نه صفت ذات الهی، بلکه صفت فعل او میدانند، امّا من اصل مطلب را بنحوی دیگر می‌فهمم، معتزله معتقد بعدل بودند و از اینرو معروف بعدلیه‌اند و چون معتقد بعدل بودند، تفویض را مطرح کردند، یعنی بحث تفویض آنها تابع عدلست، نه بالعکس. ملاحظه فرمائید آنها معتقد بقُبح ذاتی ظلم و حُسن ذاتی عدل بودند، یعنی اوّل عدل و نظام می‌دیدند، بینشی خاص داشتند و بتبع بینش خود اثبات تکلیف و تفویض فعل به بنده میکردند.

دکتر دینانی: بنده فکر می‌کنم که قضیه کاملاً برعکس است. مسألهٔ خیلی خوبی را مطرح کردید که آیا معتزله چون قائل بعدالت بودند، بتبع قائل بآزادی شدند، یا برعکس، چون قائل بآزادی بودند، نتیجهٔ منطقیش این بود که بعدالت قائل شوند بنده فکر می‌کنم که از نظر تاریخی هم مسأله اینست. شما اگر بتاریخ کلام مراجعه کنید، اوّلین بحثی که مطرح می‌شود، یعنی قدیمی‌ترین بحثها، بحث جبر و اختیار است، بحث آزادیست و معتزله چون طرفدار آزادی بودند، اصلاً حسن و قبح را مطرح کردند و بعد عدالت رانتیجه گرفتند؛ یعنی بحث آزادی در دیدگاه معتزله اهمیت بیشتری دارد و از نظر تاریخی هم قبل از بحث عدالت بوده و از نظر اهمیّت هم اولویّت دارد.

دکتر مجتهد شبستری: من دو سه نکته عرض کنم بنظر بنده تفکیکاتی لازم است که انجام بگیرد. یک تفکیک اینست که آن آزادی که اشاعره و معتزله بر سر آن با هم اختلاف داشتند، غیر از آزادی است که اینجا دربارهٔ آن بحث می‌کنیم مسألهٔ آنها آزادی فلسفی بود و ما در مفهوم سیاسی آزادی بحث می‌کنیم، یعنی آزادی در برابر اقتدار سیاسی اختلاف معتزله و اشاعره بر سر این نبود که انسان در برابر اقتدار سیاسی آزاد است یا نه و یا معنای این آزادی

دکتر مجتهد شبستری: درآن بُرهه که آزادی مطرح شد بسیاری غفلت از مسأله عدالت کردند؛ یعنی عدالت را همان آزادی دانستند.

سیاسی چیست. اختلاف آنها بر سر آزادی فلسفی بود. یکی اعتقاد داشت که خداوند استطاعت را قبل از انجام دادن عمل بانسان داده است و انسان با آن استطاعت اعمال خود راانجام می‌دهد و به این معنی انسان آزاد است، و دیگری معتقد بود که خداوند استطاعت رابه هنگام فعل بانسان می‌دهد، پس انسان آزاد نیست. درحالی که مسأله‌ای که ما الآن با آن سروکار داریم آزادی در برابر اقتدار سیاسی و رابطهٔ آن با عدالت بمعنای آن چیزی که در مقیاس اجتماعی باید سنجیده شود و نه در مقیاس فردی است.

نزاع معتزله و اشاعره چیز دیگری بود. معتزله اصلاً بآزادی در برابر اقتدار سیاسی معتقد نبودند، گرچه بآزادی فلسفی اعتقاد داشتند. بهمین جهت هم هست که در دوران کوتاهی عده‌ای از معتزله باقتدار سیاسی نزدیک شدند، تا آنجا پیش رفتند که گفتند ما حق داریم و وظیفه داریم که کلیهٔ مسلمانان را مجبور کنیم تا پنج اصل معتزله را بپذیرند. معتزله کثرت گرایی عقیدتی را بهیچ وجه قبول نکردند و این نشان می‌دهد که بآزادی در برابر اقتدار سیاسی عنایت نداشتند و این اجبار بر یک عقیده واحد را نیز با استناد بمسألهٔ امر بمعروف و نهی از منکر که اصل پنجم آنها بود، توجیه می‌کردند. به این معنی که می‌گفتند نهایت امر بمعروف و نهی از منکر اینست که مردم را بقبول عقاید حقهٔ معتزله مجبور کنیم.

تفکیک دیگر مربوط باین سؤال است که بهرحال آیا مفهوم جدید عدالت غیر از آن مفهوم قبلی است یا نه من می‌خواهم بگویم که بله، غیر از آنست. در سابق مقولهٔ عدالت مقوله‌ای اخلاقی بود بمعنای مشروعیت سیاسی اقتدار نبود. در قرون متأخر عدالت بمعنای مشروعیت سیاسی یک نهاد مطرح شده است، با صرف نظر از خوب و بدبودن اخلاقی آن.

در نظام افلاطون و همچنین در نظامی که بسیاری از حکمای اسلامی مثل فارابی، خواجه نصیر طوسی و دوانی با تبعیت از افلاطون اتخاذ کردند، سه اعتدال به هم ارتباط داده می‌شود: اعتدال جهان، اعتدال اخلاقی انسان و اعتدال اجتماعی. ملاّجلال دوانی که آقای دکتر دینانی بوی اشاره فرمودند، در کتاب اخلاق جلالی در همین مورد بحث کرده است و میگوید که جامعهٔ معتدل یعنی جامعه‌ای که در آن هرکس در جای خودش قرار دارد. این بر مبنای همان تعریف **"اعطاءُ کُلِّ ذی حَقٍّ حَقَّهُ"** است.

آنها می‌گفتند هرکس در جامعه جایی دارد. شما وقتی افراد را در جای خود گذاشتید، جامعه می‌شود جامعهٔ معتدل و این جامعه معتدل با اعتدال جهانی هماهنگ می‌شود و هردو اینهابا آن اعتدال اخلاقی و نفسانی که در انسان اساس اخلاق است، هماهنگی می‌یابد.

در این مفهوم این اعتدال عین خیراست و نقطهٔ مقابل این اعتدال شرّ است. و خیرهم که عین وجود است و شر هم عدم است. این مسائل با آن نظام فکری فلسفی که عبارت بود از اینکه وجود حقّ و خیر است و عدم باطل و شرّ، کاملاً مناسبت داشت و اخلاق هم بر این مبنی بود.

این افکار در عالم اسلام هم به همین شکل آمده بود. امروز در فلسفهٔ سیاست و یا اخلاق کسی از اعتدال جهان و اعتدال جامعه و اعتدال نفس سخن نمی‌گوید. گوئی عدالت را مسأله‌ای تلقّی می‌کنند که انسان بنحوی آن را می‌سازد، چون ارزشی که انسان آنرا ایجاد می‌کند و معنایی که انسان به قضیه می‌دهد (البتّه با صحّت و سقم این مدّعی کاری ندارم). بهرحال باید توجه کرد که عدالت در معنای قدیم و جدید دو مقوله است.

در محافل متکلّمان مسیحی اروپا و آمریکای لاتین این مطلب مورد توجه قرار گرفته که بالاخره محافل مذهبی دربارهٔ معانی جدید عدالت چه موضعی باید بگیرند و چه باید بگویند در عالم اسلام هنوز این معانی جدید دقیقاً مورد بررسی قرار نگرفته و جز تلاشهایی که برای تلفیق و یا تطبیق اسلام و سوسیالیسم عجولانه در پاره‌ای از کشورها به عمل

امده کار عمیقی صورت نگرفته است. در محافل حوزه‌های علمیه نیز عدالت یا همان معنای افلاطونی را دارد و یا معنای فقهی را که فقه متداول نیز از تکلیف افراد بحث می‌کند و متوجه جامعه نیست و عدالت به معنای صفت جامعه در فقه کنونی قابل مطرح شدن نیست.

بنظر بنده این دو سه تفکیک باید انجام شود.

دکتر مجتهد شبستری: اصلاً این خیمه اکنون در غرب فرو ریخته است. آن چهار چوب که عدالت در آن معنی شده بود فرو ریخته. انسان در این وسط یکدفعه پیدا شده و خودش تنها مانده است. یعنی انسان که فکر می‌کرد که بخشی از جهانست و در داخل خیمه‌ای جهانی زندگی می‌کند که بر او احاطه دارد و در آن هر چیز جای خودش را دارد و انسان هم جای خودش را دارد و این اصلاً بکلّی واژگون شده است. اینک انسانی است در برهوت. در اینجا طبیعی است که اوّل آزادی مطرح می‌شود. اصلاً غیر از فرد چیز دیگر نمی‌تواند مطرح شود. وقتی فرد مطرح می‌شود آزادی سخن اصلی می‌شود. بعد که همین افراد دچار مشکلات می‌شوند، کم کم باین فکر می‌افتند که بیاییم معنایی هم برای عدالت درست کنیم چون تنها با آزادی نمی‌توانیم زندگی کنیم می‌گوید که یک چیزی به اسم عدالت باید بسازیم و الآن دارند می‌سازند.

دکتر دینانی: اشعری بیش از هزار سال است که فریاد می‌زند، خداوند می‌تواند عادل نباشد، خداوند می‌تواند مومن را به جهنم وفاسق را به بهشت ببرد و اگر برد کسی حق سئوال ندارد و هیچ اشکالی ندارد.

دکتر دینانی: من حاشیهٔ کوچکی در باب سخنان جنابعالی دارم و بعد بحث فلسفی آن را آقای دکتر ادامه میدهند. البته فرمایشتان کاملاً درست است که آزادی بمعنای امروز کلمه با آن بحثی که بین اشاعره و معتزله بوده، متفاوت است و همینطور عدالت، این طبیعی است، امّا در عین حال موارد مشترک قدر جامعی هم بین آنها هست یعنی حتّی بعضی مورّخان اعتقاد دارند که طرح مسألهٔ آزادی و بحث جبر و اختیار که بین اشاعره و معتزله مطرح شد ریشهٔ سیاسی داشت یعنی بحث کلامی صرف نبود، سیاسی هم بود. بهمین دلیل بود که حکّام و خلفای بنی‌امیّه بیشتر فکر اشعری را ترویج می‌کردند. معاویه و امثال او و بعد خلفای بنی‌امیّه شدیداً از اشعریت طرفداری می‌کردند. اگر چه در آن زمان ابوالحسن اشعری هنوز نیامده بود، ولی این فکر وجود داشت. اصلاً فکر اشعری هم متعلق به ابوالحسن اشعری نیست، چون او اوّل این مسأله را بیشتر مطرح کرد، بنام او تمام شد والاّ فکر وجود داشت.

حال می‌توانیم بجای اشعریّت، جبریّت یا قضا و قدری بگوییم خلاصه آنها می‌آمدند این فکر را ترویج می‌کردند، برای اینکه خودشان هرکاری می‌خواهند بکنند، بگویند کار خداوند است، تا کسی نتواند ایراد کند که شما چرا اینکار را کردید و مسؤول نباشند می‌گویند خداوند ما را تعیین کرده است، ما هم هرکاری بخواهیم، می‌کنیم. معتزله که در آن زمان، آزاد اندیش بودند - البتّه آزادی متناسب آنزمان را عرض می‌کنم - متوجه این نکته بودند که اینها دارند از این جبریّت و از این قدریّت سوء استفاده می‌کنند و می‌خواهند بگویند که ما هر کاری کردیم، منصوب خداوندیم و شما حرفی برای گفتن ندارید. اینست که آنها بیشتر بلحاظ سیاسی طرفدار اختیار بودند و می‌گفتند که انسان مختار است، خداوند هم مختار است و جبری هم در کار نیست.

پس اوّلاً، این ریشهٔ سیاسی مسأله است. و حتّی اگر از دیدگاه کلامی صرف هم بحث کنیم، باز هم بی‌ارتباط با وضع امروز نیست، منتهی متعلّقاتش فرق کرده است. تفاوت در متعلّق است و الاّ مفهوم مفهوم است. اشاعره می‌گفتند که ما در مقابل خداوند تسلیم هستیم و معتزله می‌گفتند که نه، آنجا هم استبداد نیست، خداوند که موجود مستبدّی نیست، خداوند هم براساس حکمت و اراده کار می‌کند و ما هم اراده و حکمت داریم. اما اشاعره می‌گفتند که خیر، هیچ حکمتی نیست. آنچه گفته شده است، همین است و شما باید اطاعت کنید.

منتهی آن آزادی آن موقع در واقع در مقابل امر خداوند و حاکم منصوب از طرف خداوند بود. حال در مورد حاکم مستبد هم هیچ فرقی نمی‌کند، مفهوم همان مفهوم است، متعلّق تغییر یافته. یعنی کسی هم که امروز طرفدار آزادیست، می‌گوید که، آزادیم و حاکم علی الاطلاق نمی‌تواند بر ما حکومت کند، آنها هم همین حرف را می‌زدند. چه فرقی می‌کند؟ مفهوم همان مفهوم است، البته متعلق کاملاً تغییر پیدا کرده. آن موقع سخن از خدا بود، امروز در جامعهٔ غرب سخن از خداوند نیست با این معنی کاملاً موافقم.

دکتر داوری: بمعنایی درست است که فلسفه جدید صورتی از فکر معتزله یا نحوی دوام فکر اعتزالی است، امّا میان تفویض معتزله ومنوّرالفکری دورهٔ جدید تفاوت و اختلاف اساسی وجود دارد. بحث معتزله این بود که ما مکلّف باداي تکلیفیم و میپرسیدند آیا فعلی که انجام میدهیم، فعل ماست و خداوند فعل را بما واگذاشته یا فعل فعلِ اوست.

امّا در دورهٔ جدید بشر قانونگذار میشود و آزادی او همان قانونگذار شدنست. معتزله نمیگفتند که بشر قانونگذارست. میگفتند فعل باو واگذار شده است و ظلمهای که اشاره فرمودید که ظلم و زشتیهای خود را بخدا نسبت میدادند، سفسطه میکردند و حقیقةً معتقد نبودند که فعلشان فعل خداست، بلکه از قول بجبر سوء استفاده میکردند. در دورهٔ جدید نمیگویند که فعل به بنده واگذار شده است، میگویند که بشر دیگربنده و تابع قدرتی بیرون از خود نیست.

چنانکه کانت میگوید: بشر وقتی که از صغیری خارج میشود (صغیری بمعنی فقهی) و بمرحلهٔ بلوغ میرسد، قانونگذار خود و آزادست، یعنی آزادی با تلقی تازهای که بشر نسبت بخود پیدا میکند یا درست بگویم با ظهور بشر جدید و عالم جدید پدید میآید. این آزادی با آن آزادی که در کلام و حتی در خطابههای پریکلس میبینیم، فرق دارد. این آزادی آزادیِ قانونگذاری و متابعت از قانونست و فقط آزادی در فعل نیست. این آزادی هم آزادی "از" است و هم آزادی" در" و چنانکه سارتر گفت، سودای خدایيست، یعنی در آزادی جدید نه فقط بشر از قید قرون وسطی آزاد میشود بلکه عالمی بوجود میآید که در آن میزان و مقیاس همه چیز بشرست. بنابر این اگر بخواهیم معنی آزادی را بدانیم، ناگزیر باید این عالم را دریابیم.

جوزی: بگذارید به سؤال قبلی برگردیم، چه شد که آزادی در دورهٔ جدید موضوعیت پیدا کرد و عدالت بحاشیه رفت چنانکه فرمودند، از زمانی که حجیّت و اعتبار از کتب اسمانی سلب شد و قوانین تکلیفی نیز، اعمّ از اینکه اسلامی باشد یا مسیحی، اعتبار خود را از دست داد، بحث آزادی بتبع آن مطرح شد. و در واقع بحث عدالت هم بحاشیه رفت. از گذشتههای دور تا بحال یک شومی و نحوستی در این بحثها بوده است. یاد این میافتم که وقتی در باب قضا و قدر از حضرت رسول (ص) سؤال کردند، فرمودند که، بطورکلی به آن ایمان آورید ولی از اینکه در جزئیات و تفسیر امر تفحّص و جستجو کنید و با نظر عقلی بخواهید وارد این قضیه شوید، برحذر میداریم. طبیعی است که این بحث از آزادی بمعنایی بابحث اختیار و از آنجا با بحث قضا و قدر ارتباط پیدا میکند.

به نظر میرسد که آزادی چیزی نبوده است که متعلق نظر فکری انسان بتواند قرار گیرد. اگر هم در دورهٔ جدید بشر در باب آزادی بحث میکند اعمّ از اینکه بگوید که آزادی هست یا باید تأسیس و ایجاد شود ظاهر اینست که دارد آزادی را وصفتی را که موجود نیست و نمیتواند متعلق افعال او باشد، بتکلّف بخود میبندد.

شارح گلشن راز جایی این را که انسان، قائل باختیار باشد که بمعنایی قول بآزادیست، حتی قرین کفر میداند. حقیقت امر هم از اینجا پیداست که واقعاً انسان نه در جهات مادی زندگی و نه در جهات معنوی و روحانی آزاد نیست. اینست که بحث از آزادی برای گذشتگان ما اصلاً قضیهٔ سالبهٔ بانتفای موضوع بوده است آنچه بیشتر مطرح بوده و اهمیّت و اعتبار داشته، عدالت بوده که صفت افعال است.

البته بحث در این باب جنبهٔ حقوقی هم داشته است. اعلامیهٔ جهانی حقوق بشر را در نظر بگیرید ظاهراً آزادی را امری حقوقی تلقّی میکند منتهی، طبیعی است که خدا را معطی و در واقع واضع این حقّ نمیداند. بقول شخص محترمی که اینجا حضور ندارند، از تلقای نفس امارهاش، این آزادی رابرای خود قائل میشود و بخود اعطا میکند و این مسألهٔ آزادی قرنهاست که بصورت بحث جدّی مطرح شده

جوزی: بحث از آزادی برای گذشتگان ما اصلاً سالبه بانتفاع موضوع بوده است آنچه بیشتر مطرح بوده و اهمیت و اعتبار داشته، عدالت بوده که صفت افعال است.

و محلّ تضارب آراء قرار گرفته است. حقیقت قضیّه این است که این حرفها بیشتر جنبهٔ سیاسی و استفادهٔ سیاسی و تعلق بقدرتهای سیاسی داشته، نزاعهای مکاتب سیاسی هم که در این زمینه واقع شده، نزاعهای قدرت بوده است. آنچه مطرح نبوده، و یا نمیتوانستهاند به آن تحقق ببخشند، بحث از آزادی بوده است. باز هم بقول ایشان باید عرض کنم که در مقابل فضائل اربعهٔ یونانی، یعنی چهار صفت و فضیلت حکمت، عدالت، شجاعت و عفّت، قائل

باحکام خمسهٔ تکلیفیّه بودند و آزادی را در آن حدود مطرح می‌کردند. در واقع آزادی امری حقوقی است که متعلق نظر حقوقدانان و مسلمان و مؤمنان و فقها می‌تواند باشد و تحقّق پیدا کند.

بد نیست در اینجا از کتاب "گریز از آزادی" اریش فروم یاد کنیم آنجا که در این باب بحث میکند مسأله "نرمال" کیست و "آنرمال" کیست. می‌گوید: آنرمال کسی است که اعمال و رفتارش مطابق قوانین اجتماعی نباشد نُرمهای اجتماعی را نقض می‌کند، امّا خود مؤلف نظر می‌دهد و می‌گوید بعقیدهٔ من نرمال‌ترین آدم و آزادترین آدم همین آدم است یعنی کسی که هیچگونه تبعیّت و تمکینی از قوانین اجتماعی نمی‌کند. این آزادی که اریش فروم اراده می‌کند، آزادی اهواء نفس امارهٔ انسانست. و همین انسان خود سر و خود بنیاد وضع قانون می‌کند اکنون با این تفاصیل آیا می‌توان از آزادی بمعنی شریف لفظ یا حقوق و تکلیفی که بدنبالش عدالت تحقّق پیدا می‌کند، پرسش کرد؟

دکتر داوری: مع‌هذا باید تصدیق کرد که ایستادن در برابر ظلم و آزادیخواهی هرگز بی‌مناسبت با عدالت‌طلبی نبوده است. شما مثلاً انقلاب مشروطیت را در نظرآورید، آیا می‌توان گفت که انگیزهٔ عدالت‌طلبی و عدالت خواهی در این انقلاب نبوده است؟ من معتقدم که فریادهای عدالت‌طلبی و آزادی‌خواهی اثر اتصال بمبدأ عدلست. بیتی از مثنوی برایتان بخوانم که در قصهٔ خدو انداختن بر روی علی علیه‌السلام آمده است. کسی که ابتدا برروی علی (ع) آب دهان می‌اندازد، در آخر امر بمولا میگوید

تو ترازوی «احدخو» بوده‌ای   بل زبانهٔ هر ترازو بوده‌ای

ما همه احد خو بوده‌ایم. مردم هر چه بیشتر احد خو باشند، بعدل نزدیکترند و هرچه از این خو دور و بکثرات مشغول شوند، بیشتر مستعد ظلم و انظلام می‌شوند. بشر با «احدخو» شدن نه فقط عادل بلکه ترازوی عدالت می‌شود. بشر هر که باشد و در هر زمان که باشد، ممکن است که احوال حق‌طلبی و عدالت‌خواهی داشته باشد. اگر شما بفرمایید که اکنون این سیستم است که حکومت میکند وحتّی آزادی‌خواهیها لفظی و تقلیدیست و فرد فردِ منتشرست، من قبول میکنم، امّا نمی‌خواهم طوری حرف بزنم که کسی از آن تأیید استبداد و دعوت بسکوت در مقابل بیدادگری را استنباط کند. و مگر آدمی که از فطرت سلیم خارج نشده باشد، می‌تواند نسبت بظلم و تجاوز بی‌اعتنا بماند؟ آخر مگر نه

اینست که یکی از معانی آزادی، آزادی از ظلمست ما در اینجا دو بحث داریم، یکی اینکه ماهیت آزادی در جامعه جدید چیست و چگونه تحقق پیدا کرده، کسانی که از آزادی سخن می‌گویند، چه کسانیند، اختلافشان چیست و چه مرادهایی دارند؛ مطلب دیگر هم اینست که با صرف نظر از منشأ و اصل فکر آزادی، تکلیف مردم عالم در قبال ظلمی که زیر بیرق آزادی وحقوق بشر می‌شود، چیست. در چهل پنجاه سال اخیر دیده‌ایم که مبارزات ضد استعماری چنانکه در نظر مبارزان بوده، برهایی و استقلال نینجامیده است و باین جهت غرب با اینکه استحکام قدرتش از پنجاه سال پیش بیشتر نیست، تلویحاً مدعی شده است که همهٔ مردم عالم باید پیروی از غرب و باصطلاح "نظم نوین جهانی" را بپذیرند. یعنی اگر سابقاً سکوت و تسلیم کافی بود، اکنون مردم عالم وقتی که می‌خواهند بکار و بار خود بیندیشند، باید چشم و زبانشان تابع گفته‌ها و نوشته‌های ایدئولوگها و استراتژیهای غربی باشد. البتّه منوّرالفکری و روشنفکری در کشورهای غیر غربی بر اثر تماس با غرب پدید آمده است، امّا گمان نمی‌کنم که هرگز مثل زمان ما حیله‌های سیاسی بعنوان تئوری مورد قبول اهل فضل و روشنفکران قرار گرفته باشد.

در این وضع آزادی معنایی خاص می‌یابد و باید جهت ما باید تحقیق کنیم که در چه وضعیم و اگر طالب آزادییم، از چه چیز می‌خواهیم آزاد شویم و چ

دکتر داوری: آزادی نشانه‌هائی دارد و از جمله این نشانه‌ها دردمندیست. هرکس که ادعای آزادی دوستی دارد، باید دید که با درد چه نسبت دارد.

میخواهیم بگوئیم چون کسی که راهی برای رفتن و چیزی برای گفتن نداشته باشد، بازادی هم نیاز ندارد.

دکتر بشیریه: با استفاده از مباحثاتی که صورت گرفت، شاید بتوان گفت که رویهمرفته مفهوم عدالت قائم به مفاهیم دیگری است و فی‌نفسه عوامل سازنده ندارد. تحوّلی هم که در مفهوم عدالت صورت گرفته ناشی از اینست که بنیاد یا عوامل قوام بخش آن تغییر پیدا کرده است. در عدالت به مفهوم امروزی مفاهیمی مانند آزادی، فردگرایی، نقش فرد در تعیین ارزشهای

.گی خود، نوعی برابری معقول اهمیت بیشتری
نه است. در حالیکه عدالت در اندیشهٔ کلاسیک یا
تاب ارادهٔ الهی یا قانون طبیعی است و نقش انسان
آن به معنی ایجاد ضوابط و معیارهای عدالت نبوده
ت. در عصر جدید انسان با فراغت بیشتری از ارادهٔ
ی و قانون طبیعی به تأمل دربارهٔ معنای عدالت
داخت و انقلاب به مفهوم جدید با این تأمل آغاز
د.

چنانکه قبلاً اشاره شد، در طی تاریخ اندیشهٔ

دکتر بشیریه: اگر قرار باشد که مفهومی از عدالت تحقق پیدا کند، متضمّن بخشی از برابری یا متضمّن بخشی از واقعیت آزادی خواهد بود.

یاسی، عدالت اصولاً با رجوع بمفهوم برابری و
رابری مطرح شده است و کمتر تابعی از آزادی
سمار رفته است. و از همین رو فرمایش آقای دکتر
ری که آزادی جای عدالت را گرفته، درست است.
رحال عدالت در نزد قُدما بیشتر بمعنی حفظ
رابریهای طبیعی است یعنی همان که آقای دکتر
مودند که هرکس سرجای خودش باید باشد. و جای
ود هر فرد زیاد قابل مناقشه نیست چون فرض این
ست که در جهان و هستی و طبیعت پیشاپیش نظم و
دالتی تعبیه شده است.

خواجه نظام‌الملک هم دربارهٔ عدالت به پادشاه
صیه می‌کند که عادل باشد و هر کس را در مرتبه‌ای
ه شایستهٔ اوست، حفظ نماید، یعنی هر فردی بطور
بیعی جای شایستهٔ خود را پیدا می‌کند. ادموند برک
م می‌گفت که جامعه گِل کوزه‌گری نیست، بلکه
جودی ظریف و حاصل تکامل در طی قرون است
نباید به ترکیب آن دست برد. و او این حرف را البته
مقابل انقلابیون فرانسه می‌زد که می‌خواستند بر
بق الگوی عقلی خود نظام طبیعی و ناعادلانهٔ
جود را بهم بریزند و به جای آن نظم معقولی که
تنی بر اندیشهٔ برابری باشد ایجاد کنند. دیگر طبعاً
ایی برای آرای ارسطویی در این باره که برده و آزاده
ر یک باید بجای خود باشند و با هر یک به صورت
اسب او رفتار شود، وجود نداشت. لویی‌دومون
فکر معاصر فرانسوی در بحث از نظام کاستی

هندوستان و مقایسه آن با جوامع مدرن انسان سلسله
مراتبی (Homo Hierarchicus) را با انسان همگون
(Homo aequalis) در برابر هم قرار داد. و الگوی
اول را بعنوان الگوی جامعهٔ عادل سنتی بررسی کرده
است. این تصور از عدالت، عدالت محافظه کارانه
است در مقابل عدالت رادیکال در پی آن است که
نابرابریهای طبیعی را هر چند هم که بحق باشد، از بین
ببرد. البته این تصور رایج تصور درستی نیست که
عدالت رادیکال جدید در پی ایجاد برابریست، بلکه
باید گفت که اندیشهٔ عدالت جدید برای از میان
برداشتن نابرابریهایی که بطور خاص در تاریخ وجود
داشته و ناعادلانه تلقّی می‌شده، پیدا شده است. هیچ
متفکر جدی و مهمّی امکان برابری افراد از همهٔ
جهات را مطرح نکرده است. عدالت مدرن و رادیکال
که در پی از میان برداشتن نابرابریهای نامعقول
تاریخی بوده است، بتعبیر دیگر همان اندیشهٔ آزادی
مدرن است. و در اینجاست که رابطهٔ میان آزادی و
عدالت بمعنای جدید روشن می‌شود.

مهمترین معنای آزادی برابری در حقّ، یعنی
برابری در آزادی است. از همین رو اگر تأملی در
مفهوم آزادی بکنیم، می‌بینیم که آزادی بمعنای مورد
نظر، دربرگیرندهٔ مفاهیم برابری و عدالت هم هست.
آزادی، به این مفهوم انضمامی چندین شرط دارد. اوّل
همان مفهوم رایج و لیبرالی آزادی همانطور که آقای
دکتر داوری اشاره فرمودند، «آزادی از» یعنی فقدان
اجبار و عوامل خارجی که مانع انتخاب آزاد فردی
می‌شود صرف فقدان اجبار بمعنای تحقق آزادی کامل
بمفهومی که عدالت و برابری را هم متضمّن باشد
نیست. این همان مفهوم آزادی منفی است که
هاناآرنت بررسی کرده است. آزادی منفی یعنی
رهابودن، حیوان هم می‌تواند رها باشد و هیچ
تحمیلی از خارج بر او صورت نگیرد، ولی آزادی
انضمامی و مثبت مستلزم دو شرط دیگر است، یکی
داشتن امکانات و لوازم برای تحقق خواست فردی.
بااین معنی آزادی با قدرت و داشتن امکانات و
تواناییهای تحققّ خواست، قرابت پیدا می‌کند. ودوم
اینکه آزادی مستلزم آگاه بودن است. تا وقتی که ما از
شقوق ممکن مطلّع نباشیم، نمی‌توانیم انتخاب واقعاً
آزاد انجام دهیم.

دربارهٔ مفهوم اول یعنی فراغت از اجبار جای
بحث مفصل‌تر وجود دارد. گاهی اجبار ابزاری است،
مثلاً کسی در را بروی من می‌بندد و من نمی‌توانم
بروم، ولی یک موقع دیگر اجبار ساختاری است
یعنی در نظام اجتماعی تعبیه شده است، بنحوی که
ما بصورت ناآگاهانه تحت اجبار قرار می‌گیریم. مثلاً

یک مؤمنی که در درون یک نظام فکری واحد بیار آمده و هیچگونه دریچهٔ دیگری برویش گشوده نبوده است، ممکن است ظاهراً احساس اجبار نکند. همچنین می‌توان از اجبار ایدئولوژیک هم سخن گفت. در این نوع اجبار شخص مورد اجبار تصور می‌کند که ارادهٔ عامل اجبار اراده خودش است. و در این صورت آزادی لطمهٔ بسیار اساسی می‌بیند.

روی هم رفته آزادی بمعنای مدرن احتمالاً انضمامی‌تر از عدالت بمفهوم کلاسیک است.

دکتر بشیریه: عدالتی که از درون آزادی سربرآورد موجه‌تر از عدالتی است که بصورت یکجانبه و خارج از عرصهٔ تجربه آزادی عرضه شود.

دکتر داوری: من هم با اینکه نظر ارسطو در باب عدالت و آراء فارابی و فیلسوفان بعد از او را بسیار مهم میدانم، معتقد نیستم که آن را مبنای بحثهای سیاسی و اجتماعی عصر کنونی بتوان قرار داد.

وقتی که بشر را با آزادی تعریف می‌کنند و آزادی را آزادی تحقّق امکانات بشر میدانند، چگونه بگوییم که بشر بطور کلی و هر فرد آدمیان باید در جای خویش قرار گیرند تا عدالت پدید آید. آزادی که آمد، جای بشر هم معیّن می‌شود امّا بشر امکاناتش بی‌نهایت است و برای تحقق این امکانات همواره باید در کار و کوشش باشد. پس چگونه می‌توان گفت که آدمی را در جای خودش قرار دهیم. این آدمی خود باید با آزادی جایش را پیدا کند.

بسیار خوب، اکنون بیش از دویست سال از زمانی که آزادیهای سیاسی مطالبه شده و بصورتی تحقق یافته است می‌گذرد، یعنی آزادی حداقل دارای تاریخی دویست ساله است در این مدّت بیش از دویست سال که تاریخ تاریخ آزادی بوده است، تجربه‌های بسیار اندوخته‌ایم. در این دویست سال انقلابهای فرانسه و آمریکا و روسیه روی داده و قدرت استعماری پدید آمده و تحول یافته و نهضتهای ضد استعماری در کشورهای مستعمره در آزمایش استقلال طلبی و آزادی‌خواهی وارد شده‌اند طبیعی بود که در آغاز این تاریخ کسانی پیدا شوند که قدری رؤیایی فکر کنند. جمله‌ای از طوماس پین برایتان بگویم. شما همه پین را می‌شناسید. در زمانی که قانون اساسی آمریکا را می‌نوشتند او از نزدیکان جفرسون بود. پین گفته است: "ما خیال می‌کردیم که قانون اساسی آمریکا برای آزادی همان شأنی را دارد که دستور زبان برای زبان دارد و دیدیم که اینطور نبود." "طوماس پین گله داشت که آزادی متحقق نشده است. من اصلاً کاری ندارم که تعبیر طوماس پین تا چه اندازه درست و دقیق است و آیا زبان تابع دستور زبانست یا نه. در این بحثها وارد نمی‌شویم نکته اینست که طوماس پین در آغاز تاریخ آمریکا می‌نالید که آنچه از آزادی میخواستیم و منظور داشتیم، بدست نیامد.

اینها چه میخواستند و از آزادی چه مراد می‌کردند؟ راستی چرا آزادی منظور نظر طوماس پین برقرار نشده است؟ آیا نیروهای شیطانی و اهریمنی مداخله کرده و آزادی راپایمال کرده‌اند؟ به بیانی که آقای جوزی کردند، اشکال در اصل قضیه بوده است. ولی می‌بینیم وقتی که کسی پرسش میکند که آزادی در نظم تکنیک کنونی چگونه است، فریاد برمی‌آورند که اینها با آزادی مخالفند و وقتی که خوب دقّت کنیم، می‌بینیم که بعضی از مدافعان آزادی در سخن گفتن و عمل کردن و در طرح مسائل و پژوهش چیزی میگویند و کاری می‌کنند که نسخهٔ آن در غرب و البتّه در مؤسّسات پژوهشی پیچیده شده است. در این عالم آیا فکر می‌کنند که واقعاً چه میخواهند و بچه می‌اندیشند و اگر نظامی عادلانه درنظر دارند، چرا لااقل یک تصویر اجمالی از آن طرح نمی‌کنند.

ما اکنون در عالمی نیستیم که بتوانیم از سیاست پرهیز کنیم و از آن برکنار باشیم. بنابر این دو راه بیشتر نداریم، یا دست و پای بزنیم و خود را بجایی بند کنیم (و ابتکار بهر صورت و با هر داعیه‌ای که واقع شود، با آزادی صورت نمی‌گیرد.)، یا اینکه راهی بجوییم و گوش و هوش و زبان خود را از القائات (و نه از تفکر و تحقیق) آزادسازیم. برای پیش گرفتن این طریق باید شرایطی فراهم شود و در وهلهٔ اوّل از چشم و گوش غربی که همه چیز را با آن می‌بینیم و می‌شنویم، آزاد شویم و پیش پای خود و امکانات راه را با چشم روشن ببینیم، و گرنه گفتن اینکه آزادی بهتر از بردگی است و علم خوب است واستبداد بد است، چندان و شاید هیچ هنری نیست. آزادی را بکسی نمیدهند، یعنی آزادی ملک گروهی و در اختیار کسانی نیست که آن را برای خود نگاه دارند یا بهر کس که خواستند ببخشند، اصلاً من نمیدانم که آیا آزادی از باب دارندگی و داشتن و باصطلاح منطقی از مقولهٔ ملک است یا نه.

شاید درست آن باشد که از آزاد بودن سخن گوئیم نه از آزادی داشتن، زیرا که اگر اولی نباشد، زادی سیاسی آسان از دست می‌رود و دومی بی‌اوّلی وام پیدا نمی‌کند. مطلبی که آقای دکتر دینانی بآن شاره کردند، دوباره در اینجا مطرح می‌شود: آیا آزادی ال ما و در اختیار ماست یا آزادی بنحوی از انحاء جود ما و ظهور آنست، بعبارت دیگر آیا ما باید سمت آزادی برویم یا آزادی بما داده می‌شود؟ من کر می‌کنم که کسی بآزادی میرسد که درد آزادی اشته باشد. آنکه از آزادی حربه‌ای می‌سازد تا توی سر دیگران بزند و بهر کسی که با او موافق نیست، رچسب ضد آزادی میزند و جانهای پاک را فریب یدهد، آزادی خواه نیست، بلکه آزادی را وسیلهٔ ریب و غلبه میکند. آزادی نشانه‌هایی دارد و از جملهٔ ین نشانه‌ها دردمندیست. هرکس که ادعای آزادی وستی دارد، باید دید که با درد چه نسبت دارد. من ر ملاحظهٔ اجمالیم.

رایــن صوفی و شــان دَردی نــدیدم که‌صافی‌بادعیش‌دُرد نوشان اقــوام بـاصطلاح

منوبی نه فقط در عمل سیاسی بلکه در علم سیاست قتی مستقل و مجتهد می‌شوند که مسائل حقیقی ود را بشناسند و بمسائل القائی و تقلیدی و لفظی شغول نشوند. اکنون ما در بحبوحهٔ گرفتاریهایی که اریم باید بکشف و طرح مسائل بپردازیم. اگر مسائل حقیقی مطرح شد، چندان نگران راه حلّ نباید بود. استی مسأله یا مسائل ما چیست؟

دکتر دینانی: فرمودید که آیا ما باید بسراغ آزادی رویم یا آزادی بما داده می‌شود. در هر حال من می‌توانم تصوّر کنم که آزادی چیزی بیرون از انسان اشد که ما بطرفش، برویم آزادی بیرون از انسان جود ندارد. آزادی از آنِ انسان است و آزادی اصلاً نسان است. بنابر این آزادی چیزی نیست که آنجا گذاشته باشند که ما بطرفش برویم و چیزی هم نیست که بما داده باشند.

طبیعةً اگرمن آن آزادی ذاتی را نداشته باشم، زادی سیاسی هم دیگر برای من آزادی نخواهد بود ن اگر در ذات آزاد نباشم، آزادی سیاسی هم تعارفی یش نیست. من باید در مرحلهٔ ذات آزاد باشم تا بعد زادی سیاسی برایم معنی پیدا کند، و الاّ اگر من در ات آزاد نباشم، آزادی سیاسی هم برای من چیز ی‌محتوایی خواهد بود.

دکتر داوری: دو مطلب را از هم تفکیک کنیم، کی اینکه آزاد بودن در شأن بشرست، دیگر مسألهٔ رسیدن به آزادی سیاسی بعنوان حق است. آزادی بعنوان حق هرگز قبل از دورهٔ جدید نبوده و نمی‌توانسته است که باشد. سخن کانت را بیاد آورید که در رسالهٔ منورالفکری اعلام کرده است که بشر از صغیری خارج می‌شود و شایستگی آزادی را احراز میکند، یعنی تاریخ آزادی تاریخ دوران منورالفکریست.

پس مسأله اینست که آزادی بدون ورود در مدرنیته یا در منورالفکری بصورتی که کانت می‌گفت،

دکتر داوری: ماچون اهل حقیقتیم، آزادیم-حقیقت با آزادی متحقق می‌شود و ما با حقیقت آزاد می‌شویم وگرنه حیوانات هیچکدام آزاد نیستند.

میسّر نیست. چنانکه میدانید بعضی از حوزه‌های فکری بخصوص حوزه انتقادی حقانیت و موجّه بودن حکومت را به عقل و سنّت بازگرداندند و جامعه‌ها را بجامعه‌های آزاد و سنتی تقسیم کردند و گفتند که بنیادهای جدید را بر سنت نمی‌توان قرار داد. کسانی هم که بمسألهٔ تجدّد و توسعه مشغول بودند، سفارش کردند که سنتها از سر راه توسعه و تجدّد برداشته شود. بنابر رأی آنان آزادی و عقل بجامعهٔ جدید اختصاص دارد و نظم عقلی جدید برقرار نشود، آزادی هم جایی نخواهد داشت.

وقتی که کانت در رسالهٔ «منوّرالفکری» اعلام کرد که بشر از صغیری خارج شده است، سخن او چیزی نبود که اروپاییها و آلمانیها بشنوند و صرفاً تمجید کنند. بنظر من کانت گزارشگر و سخنگوی تاریخ جدید بود و از چیزی خبر می‌داد که در اروپای غربی در حال تحقق یافتن بود. معتزلی می‌گفت: اگر کاری که بنده می‌کند در اختیار و قدرت او نباشد عدل منتفی می‌شود. آیا آزادی دورهٔ جدید و عصر کنونی هم با عدل مناسبت دارد؟

در دورهٔ جدید بشر در عالم و در نظم دیگری وارد می‌شود و در این نظم است که حق آزادی معنی پیدا می‌کند در این نظم عقلی، همه چیز و حتّی بقول کانت «دین در حدود عقل» قرار دارد وعدل نیز همان حکم عقل است. البتّه کانت معتقد نبود و امید نداشت که در این جهان عدالت تحقق پیدا کند. امّا

فعلی که بحکم تکلیف، یعنی با آزادی انجام می‌گرفت، بنظر او عادلانه بود، یعنی چون فعل آزاد بود با عدالت موافقت و مطابقت داشت و نه بر عکس.

در عالم جدید آزادی میزان عدالت شده است و چون منشأ آزادی نیز وجود بشر است، لاجرم میزان عدل نیز باید بشر باشد و همین معنی است که در فلسفهٔ سارتر تمحّل آن اظهار و اثبات می‌شود.

دکتر دینانی: مطلب مهمّی فرمودید و این دقیقاً درست است که کانت وقتی بیان مطلب می‌کند، درست است که فیلسوف است و تفلسف می‌کند ولی در واقع گزارش واقعیت تاریخ هم هست. غالب فلاسفهٔ غربی وقتی بحث می‌کنند، در واقع با تاریخ مأنوسند و گویی دارند بیان تاریخ می‌کنند این درست است، فرمودید که آدمی وارد عالم دیگری شده، این هم درست، امّا سؤال من اینست که انسان از عالمی با اختیار به عالم دیگری وارد می‌شود یا بدون اختیار؟ با آزادی وارد آن عالم جدید می‌شود یا با جبر و بدون آزادی؟ حال من اینرا بصورت سؤال مطرح می‌کنم. حضرتعالی خودتان جواب دهید. این خیلی مهمّ است

دکتر داوری: پیداست که این سیر با اختیار صورت می‌گیرد، امّا قبلاً باید بچند نکته توجّه کرد. وقتی که در تاریخ از آزادی و اختیار سخن بمیان می‌آید، مراد از اختیار چیست و چگونه بشر از عالمی بعالم دیگر میرود؟ اختیار چیست؟ یک وقت شما بر سر دوراهید و بین دو راه یا دو چیز و چند چیز یکی را با محاسبه و مصلحت اندیشی یا بنابر هر ملاحظهٔ دیگر انتخاب میکنید، امّا مسأله‌ای که شما می‌فرمایید، چیز دیگریست. اینجا چند راه و چند چیز معیّن و مشخص را در برابر ما ننهاده‌اند تا هر کدام را خواستیم، اختیار کنیم.

آینده هنوز وجود ندارد که آن را مثل یک شیء اختیار کنیم. آینده با اختیار متحقق می‌شود، آینده مجموعه‌ای از چیزهای موجود یا افعال ارادی اشخاص نیست. چیزهای آینده و افعال ارادی مردمان با اختیار آینده معنی پیدا می‌کند. وانگهی بفرض اینکه دو عالم متفاوت وجود داشته باشد، رفتن از عالمی بعالم دیگر و تبدیل این بآن آسان نیست و اگر آسان بود، همهٔ اقوامی که حسرت غربی شدن داشتند، غرب را اختیار می‌کردند و البتّه بمعنایی اختیار کرده‌اند، ولی ملاحظه میکنید که اختیارشان در حقیقت اختیار نیست. بشر مختار است امّا اختیار صورتهایی دارد و اختیاری که تاریخ بر آن بنا می‌شود غیر از اختیار بمعنی فائق آمدن بر تردید میان این و آنست اختیار آینده اختیار انبیاء و فیلسوفان و شاعران و سیاستمداران مؤسس است که از میان امکانات بی‌شمار راهی می‌یابند واختیار با این یافتن پدید می‌آید و البتّه پس از آنکه راه یافته شد، ماییم که آن را اختیار می‌کنیم و اختیار متفکران اختیار ما می‌شود.

دکتر دینانی: این در واقع اختیار نیست، آقای دکتر. آیا این بنوعی "دترمینیزم" یا نوعی "ضرورت" منجر نمی‌شود؟ بدون اختیار برایش روشن می‌شود و

حالا آنچه را روشن شده اختیار می‌کند این اصلاً اختیار نیست. وقتی روشن شد، دیگر روشن شده است. اختیار همیشه همانطور که فرمودید بین دو طرف است. اختیار یعنی یا اینست یا آن. اگر راهی جز این نیست که برای من دارد روشن می‌شود، راهی پیش من نهاده نشده است. من واقع می‌شوم می‌فرمایید برای من روشن می‌شود، در این صورت من نیستم که اختیار می‌کنم. من واقع می‌شوم. حال شما اسم این را چه می‌گذارید؟

دکتر داوری: ملاحظه فرمایید، آقای دکتر، اوّلاً ما هر چه دلمان بخواهد نمی‌توانیم انجام دهیم، ولی امکانات ما بی‌نهایت است. این عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم یکی از عوالم ممکن است. قبل از اینکه عالم تکنوسیانتیفیک فعلی در تفکّر پدید آید عامّهٔ مردمان این عالم را نمی‌شناختند و اختیار نکردند، ولی ما امروز آن را اختیار کرده‌ایم یا خیال می‌کنیم که اختیار کرده‌ایم.

من از گشایش راه در تفکّر می‌گویم در اینجا نه آنکه راه می‌بیند، مجبوراست و نه دیدن او دیگران را ملزم می‌کند که آنچه را او دیده است، اختیار کنند شما از دتر مینیسم و اصل موجبیّت گفتید. دترمینیسم وقتی مورد دارد که شرایط گذشته و حاضر رفتار و کردار و اندیشهٔ ما را راه ببرد و معیّن کند. من گفتم نوعی آزادی از وضع موجود (و نه اختیار یکی از چیزهای موجود) حاصل می‌شود و این شاید به

یش آینده قرین باشد شما این گشایش را جبر وانید، در تفکر که جبر و اکراه نیست. توجه ید که اگر اختیار را اراده‌ای بدانیم که بر هیچ چیز ، نگرفته است، آن اختیار جز وهم چیزی نیست، ر تعلق گرفت، شما می‌گوئید که این جبر است یا ؛ دیگریست.

اگر شما بمن بگوئید که بملاقات فلان دوست م، یا در مطلبی بحث کنیم و من پیشنهاد شما را رم، آیا من مجبور بوده‌ام؟

در تفکر میان چیزهای موجود انتخاب بعمل . آید، بلکه حقیقتی و جلوه‌ای که تاکنون پیدا نبود، ار می‌شود. بالاترین مرتبهٔ اختیار این نیست که ار میان آن چیزهایی که هست، اختیار کند، بلکه اختیار شبیه اختیار الهی است. خدا هم که بین ، هست، اختیار نمی‌کند...

دکتر دینانی: امّا این اختیار من نیست، اختیار ست.

دکتر داوری: اختیار شما با اختیار دوست ات ندارد و اگر اختیار هر کس می‌بایست خاص متفاوت با هر اختیار و اختیار همه باشد، عالم ما ، بار بدتر از عالم فعلی و عالم جانوران می‌شد. ما سرعناد و خودرأیی اختیار نمی‌کنیم، بلکه یارمان با دوستی است و حتّی اختیار را بدوست ی‌گذاریم واین واگذاشتن غیر از اجبارر و اکرا ت.

گمان می‌کنم که شما اراده‌ای را که بر فعل تعلّق فته است، عین قدرت می‌دانید و اختیار و قدرت یک معنی می‌گیرید. اگر اینطورست، من بشر را ، قدرت نمی‌انگارم. بشر عظمت دارد، عظمتی تر از کوه و دریا، امّا دیگر قدرت ندارد که فی‌المثل ید من تکنیک جدید را نمی‌خواهم. البتّه می‌تواند وید که آن را میخواهم و فردا کاملترین و عیب‌ترین صورت آن را می‌خرم، و بهر جا اهم می‌برم امّا این خود فریبی است. این اختیارها

اختیار وهمی است. اگر اختیار حقیقت ادمیست، هر چه بشر بوجود حقیقی خود نزدیک شود، اختیارش بیشتر می‌شود، ولی چکنیم که اختیار با بی‌اختیاری یکی می‌شود، زیرا که این اختیار اختیار فعل معین و مطابق با مصلحت نیست بعضی از این قبیل اختیارهای مصلحت‌بینانه فرع و تابع اختیاری است که با ترک اختیار یکیست.

راستی شما شاعر رامجبور و شعر او را و موجب (دترمینه) میدانید؟

من و باد صبا مسکین دوسرگردان بی حاصل
من از افسون چشمت مست و او از بوی گیسویت
زهی همّت که حافظ راست از دنیا و از عقبی
نیاید هیچ در چشمش بجز خاک سر کویت

ببینید که چگونه اختیار و بی‌اختیاری در شعر حافظ جمع شده است.

دکتر دینانی: پس این اختیارنیست. اگر ترجیح نیست، اختیار هم نیست...

دکتر داوری: یکی دانستن اختیار وترجیح موجّه می‌نماید، ولی ما چگونه ترجیح میدهیم و ملاک ترجیح چیست؟ اگر هوس و آرزو و میل و مصلحت‌بینی است، ما چندان اختیار نداریم و اگر جلوهٔ حقیقت ما را بخود میخواند و حقیقت را اختیار می‌کنیم، باید تسلیم باشیم و در این صورت باز شما می‌گویید که اختیار نیست. بعلاوه با این قول دل بدریا ردن و خطرکردن که آزادی بدون آن هیچ و پوچ است، بکلی منتفی می‌شود.

مابین چیزهای موحود یا موهوم و متصوّر یکی را ترجیح میدهیم و انتخاب می‌کنیم، در این صورت اختیار محدود بزندگی هرروری می‌شود و البتّه این اختیار در حای خود درست است، امّا گمان می‌کم که شما بترجیح عقلی نظر دارید. این عقل چیست که ترجیح میدهد، آیا مفارق از ماست؟ اگر مفارق است، ما تابع آنیم و مختار نیستیم و اگر عقل دکارتی و«من شبه متعالی» کانت است و حتّی اگر حقیقةً بپذیریدکه عقل بتساوی میان آدمیان تقسیم شده است و ماعین عقلیم، برای رفع مشکلاتی که عملاً در برابر ماست، ناچار بروش و اقتضائات علم و تکنیک باید متوسل شد و باز اختیاری که شما می‌گویید، منتفی می‌شود. اصلاً این اختیار محالست و باین میماند که (بقول فیلسوف ظریفی) شما بخواهید بند کفشهای خود را بگیرید وخود را از زمین بلند کنید.

شما خود بهتر از من میدانید که مطلب اختیار دریایی ژرف و موّاج وبی‌کرانه است. در زمان ما بحث از آزادی بیشتر یک بحث سیاسی است و البته بحث

صرفاً نظری نیست، بلکه گفتار آزادی عین قدرت و بقصد احراز قدرت اظهار میشود، وگرنه سهمی از آن که بمردم عادی می‌رسید. آزادی حرف‌زدن ومصرف کردن (اگر توانایی خرید باشد) کالاهای مادی و فرهنگی و سفر و رأی دادن در انتخابات و ... است. مگر رئیس جمهوری آمریکا را مردم آمریکا برمی‌گزینند؟ مردم باو رأی میدهند تا قدرت مشروعیت پیداکند. آیا حتّی یکبار شده است که مردم آمریکا بگویند ما هیچیک از این دو سه کاندیدا را نمی‌خواهیم. مع‌ذلک این بیانات بمعنی یکی دانستن استبداد قدیم و دمکراسی کنونی نیست و نباید زشتی استبداد را بپوشاند. منظورم اینست وقتی می‌فرمایید راهی که متفکر می‌بیند، دترمینه و موجب است، چگونه قهر عالم تکنیک را با آزادی جمع می‌کنید؟

چند سال پیش کسی اعتراض کرده بود که چرا بعضی می‌گویند آزادی با حقیقت ملازمه دارد و گفته بود که آزادی قبل از حقیقت است، چه اگر حقیقت معلوم باشد، آزادی منتفی می‌شود. گویی لازمهٔ آزادی جهل است، ولی او درست مطلب را در نیافته بود مطلب اینست که ما چون اهل حقیقتیم، آزادیم حقیقت با آزادی متحقق می‌شود و ما با حقیقت آزاد می‌شویم وگرنه حیوانات هیچکدام آزاد نیستند. و نکته آخر اینکه اگر ما آزادی متفکران را بپذیریم و بگوییم که تفکر و قول ایشان دترمینه است، دیگر

دکتر دینانی: اگر من آن آزادی ذاتی را نداشته باشم، آزادی سیاسی هم دیگر برای من آزادی نخواهد بود من اگر در ذات آزاد نباشم، آزادی سیاسی هم تعارضی بیش نیست.

آزادی کجا پیدا می‌شود؟

دکتر دینانی: اگر اجازه بفرمایید همینجا دوباره سؤال خود را مطرح کنم که نکتهٔ بسیار مهم و حسّاسی است. حالا مطلب بهمانجایی رسیده است که بنده مایلم که بفهمم البتّه همانطور که فرمودید، این دو چیز اختیار نیست. حال من روی دترمینیزم هم خیلی اصرار ندارم. بفرمایید: دترمینیزم. در هر حال وقتی که برای من روشن می‌شود که من در عالمی قرار دارم یا به هر تعبیری که شما می‌فرمایید، این وقوع من در این عالم یا روشن شدن آن، اختیار من نیست. حال شما می‌فرمایید که جبر هم نیست. بفرمایید جبر هم نباشد. من روی هیچ کدام اصرار ندارم. امّا نه لغت اختیار اینجا صادق است و نه جبر.

دکتر داوری: عالمی که بشر در آن اجبار و اکراه احساس کند، عالم او نیست و هرکس عالمی دارد که با آن دمسازست، درست مثل اینکه شما در خانهٔ خود با اینکه نظم خانه را مراعات می‌کنید، احساس اجبار نمی‌کنید، مگر آنکه خانه بر شما تنگ شده باشد و خانهٔ ملال باشد، اما واقع بودن در این خانه مسأله‌ای دشوارست. اگر مقصود از وقوع بودنست، هیچکس باختیار بدنیا نیامده است، و موتها هم کمتر موت اختیاریست، امّا اگر وقوع ورود و شرکت در نظم عالم است، وقوع ما جبری نیست و هرکس بسته بهمّت خود نحوی وقوع دارد. ما همه عالمی را که در آن واقعیم تأسیس نکرده‌ایم، امّا نگهبان آنیم و شاید برهمزن آن نیز باشیم. وقوع من در عالم کار و طلب من است.

دکتر دینانی: من بعد از وقوع در جایی طلب می‌کنم یا قبل از وقوع در جایی طلب می‌کنم؟

دکتر داوری: من اگر مثل سنگ در جائی افتاده باشم، عالمی ندارم. وقوعی که گفتم، عین مشارکت و در اصل همان دمسازی و همسازی و هماهنگی است و گاهی که بشر احساس می‌کند که بنای خانهٔ عالمش ویران است و در آن خانه نمی‌تواند بسر برد، بنای عهدی دیگر می‌گذارد و عالمی دیگر بوجود میاید و البته قوام این عالم بوجود است، هرچند که اگر مردم نباشند، عالمی هم نیست، عالم در زبان ظاهر می‌شود. پس اگر مقصودتان اینست که اگر بشر نبود، عالم نبود و طلب نبود، اختلافی نیست.

دکتر دینانی: پس از وقوع طلب می‌کنم، آقای دکتر. پس از اینکه من واقعم طلب برای من معنی دارد. قبل از وقوع طلب بی‌معنی است.

دکتر داوری: این عالم که من می‌گویم، عالم مادی و مکانی نیست که اوّل در آن واقع شویم و بعد چیزی را بخواهیم یا بطلبیم. بلکه عالم همزبانی و انس و وداد و پیوند و نسبت است که البتّه کار آن ممکن است بناهمزبانی و بی‌دردی و خصومت و کین‌توزی ونفاق و جدایی هم بکشد. در این عالم هرکس که وارد شود، بنحوی وارد می‌شود، نه اینکه اوّل وارد شود و بعد جایی و کاری برای خود دست و پا کند. عالم من از نسبتهای پوشیده و آشکار من با چیزها و با مردمان جدا نیست، نه اینکه عالمی خالی از مردمان وجود داشته باشد و آنان در این طرف واقع شوند. عالم تکنیکی - علمی را درنظر آورید، من اوّل

در آن واقع نمی‌شوم که بعد علم و تکنیک را طلب کنم و در کار آن سهیم شوم. طلب کردن و سهیم شدن در یک عالم عین ورود به آنست.

درست بگویم، هرکس نمی‌تواند بهر عالمی وارد شود، بلکه باید اهل آن عالم باشد و اگرنباشد، وقوع او در آنجا بی‌معنی و او در آن عالم غریب است. امروز که عالم تکنیکوسیانتیفیک (تکنیکی - علمی) در همه جا بسط یافته است و همه باید در این عالم یگانه وارد شوند، چنان نیست که براحتی و بی‌زحمت در این عالم وارد و واقع بتوان شد و بعد طلبهای خود را دنبال کرد. مردمی که با این عالم انس و یگانگی ندارند، در آن چه بطلبند؟ آنها اوّل باید طلب داشته باشند تا بتوانند در آن وارد شوند و جایی داشته باشند و اگرغیر از این بود، امروز توسعه یافته و توسعه نیافته و شمال و جنوب و ... نداشتیم. در مورد آزادی سیاسی و حقوق بشر نیز همینطورست و تمسّک بآن یا باید با فراهم آوردن مقدمات و شرایط همراه باشد یا نوعی گفتار سیاسی است که بقصد غلبه ایراد شده است.

دکتر مجتهد شبستری: بهر حال وقتی که شما این سؤال را مطرح می‌کنید، لابد مشکلی را در نظر دارید. اگر بنده درست فهمیده باشم، منظور جنابعالی اینست که ورود در نظم جدید عقلانی که کانت مطرح کرد و طلب‌آزادی سیاسی در آن نظم جدید عقلانی، دچار بی‌معیاری می‌شود، و اینکه این بی‌معیاری باعث آن می‌شود که ما بخواهیم در این نظم جدید عقلانی، خودمان معیارها رابسازیم و از این ساختن معیار نمی‌توانیم مفهوم روشنی داشته باشیم که ساختن معیار یعنی چه؟

نظر سارتر ریشه‌اش از همان نظم جدید عقلانی شروع شده که کانت آن را مطرح کرده و از آنجا آمده و باین وضعی که سارتر دارد رسیده است. ظاهراً مشکل اینست که انسان در همه چیز دچار بی‌معیاری می‌شود، و معیار را هم که نمی‌شود ساخت. هر چه آدم می‌خواهد بسازد، بهرحال باید معیاری قبل از آن باشد تا آن را با آن بسازد.

دکتر داوری: کانت می‌گفت که بانگ باطن بما می‌گوید که چکنیم و میزان همین بانگ باطن و قانون اخلاقیست.

دکتر دینانی: چرا بانگ باطن رااختیار می‌نامید؟ به چه حقّی؟ پس بفرمایید بانگ باطن است، نفرمایید اختیار.

دکتر مجتهد شبستری: اینگونه نیست که نمی‌شود اسمش را اختیار گذاشت، من معتقدم که می‌شود آنرا اختیار نامید امّا مسألهٔ بنده آن نیست. مسألهٔ من اینست که اگر معیار داشتن در اینجا باین نحو مطرح می‌شود که بانگ باطن من هست، می‌گویم اگر بخواهم بانگ باطن را قبول کنم باید اوّل "کدام من؟" را مشخص کرده باشم. هر منی باطنی دارد و صدایی از آن بلند می‌شود. مشکل اینست که انسان کدام "من" را انتخاب کند. باید برای این مطلب فکری کرد که ما کدام من را انتخاب کنیم.

شاید متألّه و متکلم بتواند بگوید که از میان منهای گوناگون که من می‌توانم برای خود تصور کنم، من، منِ خدایم را انتخاب می‌کنم. لیکن هیچ الزام برهانی هم نمی‌تواند داشته باشد که دیگران هم باید این من خدایی را انتخاب کنند.

دکتر داوری: انتخاب می‌کند یا میل دارد که ....

دکتر مجتهد شبستری: انتخاب است ولی نه باین معنی که دو راه مشخص در پیش رویش هست بلکه انتخاب بمعنای تحقق است. من این را نوعی تحقق می‌دانم. انسان «من» خدایش را متحقق می‌کند.

دکتر دینانی: سخن همینجاست. شما حقّ ندارید این را اختیار بنامید.

دکتر مجتهد شبستری: برای اینکه اختیار در انسان یعنی "تحقق مختاریت". من قضیه را اینطور می‌فهمم. در فلسفه نظیر این را دربارهٔ خداوند تصوّر کرده‌ایم و گفته‌ایم که مختار بودن خداوند باین معناست که خداوند تحت تأثیر مُجبِر بیرونی نیست، شبیه آن را می‌توانیم در اینجا تصوّر کنیم.

دکتر مجتهد شبستری:
امروز شعار آزادی و عدالت از یکدیگر قابل تفکیک نیست. فداکردن یکی از این دو برابر دیگری در چند قرن اخیر آزمایش شده و نتیجه خوبی نداده است.

دکتر دینانی: آخر ما خدانیستیم.

دکتر مجتهد شبستری: در این قضیه فرقی نمی‌کند. بنابر این متکلّم می‌گوید که من خودم را با منِ خدایی متحقّق می‌سازم. یعنی آن گام آینده‌ام را خودم برمی‌دارم. امّا این من خدایی بین الاذهانی بمعنائی نیست که در فلسفهٔ علم مطرح است و برای وجود آن برهان نیز نمی‌توان اقامه کرد.

این متحقّق ساختن "من خدایی" امریست که تنها

می‌توان برای ان شماعی رسم نمود. قلمروی روحی درست کرد و آنرا توسعه داد. البتّه این مطلب باین معنی بیست که هیچ نوع بیان عقلانی نمی‌توان از آن داد مطلب ایست که این بیان عقلانی بیان برهان نخواهد بود بیان تحلیل می‌تواند باشد. کسی می‌تواند برای دیگری توضیح دهد که چه سرش امده و این تحقق چیست و از چه امکانی بکدام امکان دیگر عبور می‌کند و چه سیری دارد. مثاله می‌گوید بیایید اینطور قضیه را حل کنیم امّا فقط می‌گوید. بیایید حل کنیم و نمی‌تواند عاملی الزامی برای آن قضیه بیان کند

دکتر دینانی: برای بنده مشکل است که بفهمم چگونه اسم این را اختیار می‌گذارید، البته فرمودید می‌تواند گزارش بدهد که آنچه بر من گذشته است این بوده ولی هرگز نمی‌توانید بگوئید: من اختیار کردم بانگ باطنی بوده شعله‌ای بوده است، گذرا و این هم که شما با واجب‌الوجود مقایسه کردید قیاس مع‌الفارق است. در آنجا این حرف درست است، بدلیل اینکه در ذات واجب الوجود ضرورت است، ولی در ذات من که امکان و اختیار محضم، این ضرورت نیست، اگر ضرورت باشد باید از خارج بیاید. در حقّ تعالی ضرورت از بیرون نمی‌آید، وجود در خودش است عین وجودش است ولی ضرورت وجود در من نیست باید از بیرون بیاید...

دکتر داوری: مگر شما نمی‌گویید که تا چیزی واجب نشود، موجود نمی‌شود؟ اتفاقاً همینجاست که فهم اختیار بنحوی که شما درنظر دارید، دشوار می‌شود.

دکتر دینانی: واجبم، امّا بالغیر، نه بالذّات اگر واجبم از ناحیهٔ غیر آمده‌ام و اگر ازناحیهٔ غیر آمدم واین برمی‌گرد به تقدّم اراده بر علم یعنی دقیقاًبه بحث اشعریّت و اعتزال بمعنی دقیق کلمه است، بمعنای دقیق آن و نه بمعنای سطحی. دقیقاً اختلاف همینجاست که شما در هر حال اراده و خواسته را یا تعبیر دیگرش، بانگ باطن را، مقدّم می‌دانید بر علم.

دکتر داوری: من در فکر شرط اراده و علمم، نه اینکه اراده را بر علم یا علم را بر اراده مقدّم بدانم.

دکتر مجتهد شبستری: در این تصوّر اراده و علم با هم است، دو چیز نیست.

دکتر دینانی: اراده و علم هیچوقت یک چیز نمی‌شود.

دکتر داوری: در ذات باری تعالی چه؟

چون در بحث میزگرد فرصت پرداختن بیک مسأله اساسی نبود پرسش را خدمت حضرات آقایان شرکت کننده در میزگرد ارسال داشتیم و بعضی از ایشان لطف فرمودند و بآن پاسخ دادند و این است پاسخهایی که مرقوم داشته‌اند.

نامه فرهنگ: نسبت آزادی بمعنی و مفهوم جدید با دیانت چیست؟ اگر پاسخ ما به آزادی بمعنی مثبت است با چه تعریف و حدودی؟ اگر پاسخ منفی است بجای آن چه اصلی مطرح می‌کنیم؟

دکترمجتهد شبستری: آزادی در معنای جدید آن یعنی آزادی از اقتدار و مرجعیّت بیرونی در قانونگذاری برای زندگی کردن را چرا قبول بکنیم. آزاد بودن در این معنای منافاتی با دیانت ندارد مگر در صورتی که معنای دیانت عبارت باشد از قبول توأم بااکراه و اجبار اوامر و نواهی مقام و مرجعی که یا با نیروی سنّت و یا قدرت بر یکی باالزام و احبار خود را نماینده حدا معرّفی می‌کند. امّا اگرمعنای دیانت این باشد که انسان پس از تأمّلات عقلانی آزاد، و یا صرفاً بر اساس ایمان به غیب و پاسخ به خطاب خداوند برای جهان و انسان یک مبدأ با علم و با قدرت و با رحمت قائل شود و به وی مطلقاً اعتماد کند و این امید را داشته باشد که آن مبدأ انسان را در تنهایی و فنا شوندگی‌اش (رنج و مرگ) به حال خود رها نخواهد کرد و همچنین اصول و ارزش‌هایی را که پیامبران در طول تاریخ به نام خدا عرضه کرده‌اند با میل و انتخاب خود بپذیرد و آنها را معیار چگونه زندگی کردن خود قرار دهد در این صورت دیانت هیچگونه منافاتی با آزادی یاد شده ندارد. و با آن قابل جمع است. البتّه چنین انسانی که هم آزادی را قبول کرده و هم دیانت را، نمی‌تواند در رابطه با سازمان اجتماعی طرفدار جامعه زورمدار و یا توتالیتر باشد.

دکتر بشیریه: در وهله اول بنظر می‌رسد که در خصوص مفاهیمی مانند آزادی وعدالت در میان ادیان تفاوتهایی وجود داشته باشد. در ادیان وحدت وجودی در شرق مثلاً مذهب بودا تربیت فرد وقوت و تمامیت شخصیت او بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد تا در ادیان علوی در غرب آسیا. در ادیان شرقی شخص پیامبر مهمتر از پیام اوست. اگر هم نتیجهٔ این نوع آموزش دینی پیدایش شخصیت آزادتری نباشد دست کم باید گفت که فردیت در آن ادیان نیرومندتر است. در مقابل در مذاهب علوی یا دو ساحتی فرد باید بمنظور رستگاری سرانجام از عرصه ناسوت به حیطه ملکوت سیر کند که اغلب دو حیطه منفک از هم بشمار می‌رود. فرد باید سرانجام فردیت خود را در عبودیت زایل کند. بنابر این به یک تعبیر انسان در مذاهب تک ساحتی از نظر وجودی آزادتر است تا در مذاهب دو ساحتی. با همه این احوال باید گفت که مفهوم جدید آزادی بر اصولی مانند عقلگرایی انسانی و فردگرایی و نقش فرد در تعیین غایت و ارزشهای زندگی خود استوار است و میان آزادی فردی و نیل به حقیقت اجتماعی رابطه‌ای تصور می‌گردد و در نتیجه میان این تصور از آزادی و حدود اعتقادات دینی ضرورةً تعارض پیش می‌آید. این تعارض بلحاظ تاریخی از عصر روشنگری و عقلگرایی پیدا شد. با این حال باز هم باید گفت که میان برخی تعابیر از دین با این برداشت از آزادی تباین بیشتری وجود دارد. بویژه اگر دین از حالت تجربه درونی فرد بصورت نهاد اجتماعی درآید، تعارض آشکارتر می‌شود. طبعاً هرگونه نهادسازی اجتماعی اگر مبتنی بر پیامهای آزادیخواهانه هم باشد سرانجام با آزادی تعارض پیدا می‌کند و به قول سارتر انسان را به رقمی از یک سریال اجتماعی تبدیل می‌کند. از سوی دیگر به گمان من دین وقتی با آزادی فردی الفت بیشتری پیدا می‌کند که خداوند بعنوان مظهر تفاهم کلامی در نزد مؤمنان آشکار شود. میان آزادی بمفهوم جدید و زبان و کلام نسبت ذاتی وجود دارد ومیان زبان و کلام هم با نیل به حقیقت نسبتی است وبنابر این میان آزادی و حقیقت به معنای ارتباطی و تفاهمی آن، رابطه‌ای اساسی وجود دارد در مقابل، حقیقتی که از حوزه زبان وکلام آزاد نگذرد حقیقتی بیرونی و نهادیست و می‌تواند همچون دین تبدیل بنهاد شده، تعبدی شود. اگر حقایقی که معمولاً بصورت یکجانبه و صادر شده مطرح می‌گردند، مجال آشنایی و کشاکش با عرصه کلام و زبان و اندیشه، پیدا نمی‌کنند؛ بناچار عرصه آزادی در خارج از حدود چنان حقایقی توسعه خواهد یافت. وقتی میان عرصه آزادی وعرصه حقیقت پیوند باشد در آن صورت آزادی خود بمعنای رهایی از تمنیات و هوسهای آزاد فردی و درک خیر ومصلحت عمومی ظاهر می‌شود.

بنظر من نسبت جدیدی که میان آزادی و دیانت ممکن است پیدا شود، کمکی است که توانائیهای کلامی و زبانی و منطقی حوزهٔ آزادی ممکن است به نجات حقایق مندرج در سنتها بکند. به نظر می‌رسد که حتی چاره‌ای از آزادی هم نیست.

نامه فرهنگ: بین حرکتهای آزادی خواهانه و عدالت جویانه در دورهٔ جدید (مانند آنچه در مارکسیسم و حرکتهای آزادی‌بخش اقوام علیه استعمار دیده می‌شود) و نهضتهای انبیاء شباهتهایی بنظر میرسد، این شباهتها نشانهٔ چیست؟

دکتر مجتهد شبستری: امروز شعار آزادی و عدالت از یکدیگر قابل تفکیک نیست. فداکردن یکی از این دو در برابر دیگری در چند قرن اخیر آزمایش شده و نتیجه خوبی نداده است در کشورهای سرمایه‌داری در برهه‌ای از زمان، عدالت فدای آزادی شد و در کشورهای سوسیالیستی عکس آن بوقوع پیوست ولی از هیچکدام نتیجهٔ مطلوبی بدست نیامد. تصور می‌کنم باید روی مسأله عدالت آنقدر کار فلسفی بشود که بتوان از آن به مفهوم آزادی یک پل زد به طوریکه این دوگانگی وتقابل که فعلاً در میان آزادی و عدالت دیده می شود از میان

رد.

آقای دکتر بشیریه: بنظر من چنین شباهتهایی بیشتر وریست تا ماهوی. حرکتهای آزادی خواهانه وعدالت ویانهٔ دورهٔ جدید را نباید با حرکتهای پیامبران مقایسه کرد. بهان معانی در هر یک یگانه و بی‌نظیراست. جنبش‌های دینی ساساً در پی حلّ مشکل معنی برای انسان بوده‌اند. طبعاً رضهٔ تعبیر وتفسیر و تعریف معنی‌دار و رضایت بخشی از سان و جایگاه او در جهان و غایت و فرجام حیات و به طور ملاصه پاسخی به مسألهٔ اساسی معنی بعنوان مهمترین مسألهٔ جودی انسان هدف اصلی و شاید ناخود آگاهانهٔ جنبش‌های ینی بوده است. ادیان و جنبش‌های کاریزمایی و معنی بخش طور کلی در پی رفع خلأ معنی، تطبیق مجدد بُعد عینی و بُعد هنی جامعه و تجدید و بازسازی یا اصلاح سنتها و تعابیر رو وال بوده‌اند. حال این معنی‌دادن به کل زندگی به معنی تأمین منیت " فرد چه در ناسوت و چه در ملکوت است نه به معنی مین آزادی و عدالت. جنبش های دینی در پی تأمین امنیت و میال خوش و اطمینان خاطربرای انسان بوده‌اند نه تأمین ادی که بگفته سارتر بعنوان طوق لعنتی، انسان را دیگر از آن سریزی نیست اوج مفهوم آزادی بمعنی جدید در مفهوم گزیستانسیالیستی آن ظاهر می‌شود وجنبش‌های آزادی خواه درن نیز برخلاف جنبش‌های دینی با عرصهٔ آزادی برای سان، نه امنیّت وخیال راحت بلکه اضطراب و قلق واحساس سؤولیّت بهمراه می‌آورند، بنابه تحقیق اریش فروم انسان رور از دنیای امنیت سنتی جدا افتاده و اینک در عصر جدید رفتار ترسها و اضطرابهای ناشی از آزادی شده است و جهت هم نیست که برای گریز از آزادی و مسؤولیت آن گاه روی هراس و خوش‌خیالی پا به فرار می‌گذارد و به دامن میت بخش سنتها پناه می‌برد. نباید جنبش‌های مدرنی را که اهر در تعقیب آزادیند لیکن در حقیقت در جستجوی امنیت منی از دست رفته‌اند، با جنبش آزادی خواه به مفهوم مدرن لط کرد. شاید هم انسان عمیقاً بدنبال امنیت است نه آزادی. ر هم دینی در عصر جدید احیا شود در پی تأمین همان غایت منی خواهد بود.

نامه فرهنگ: عدالت و آزادی بعنوان دو ایدهٔ اجتماعی معمولاً قرین یکدیگرند آیا این دو ایده در حیات اجتماعی یک م قابل جمعند یا اینکه آخرالامر باید یکی فدای دیگری ود؟

دکتر مجتهد شبستری: امروز بدون مطرح ساختن دی و عدالت نمی‌توان از دیانت به درستی سخن گفت ولی وه درست این کار این نیست که آنچه را متدیّنان گذشته الت و آزادی تصور می‌کردند، تکرار کنیم. شیوه درست این ت که با توجّه به واقعیّات اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و اقتصادی عصر خودمان از موضع دیانت و ایمان مذهبی، درباره آنچه فلسفه عصر ما آن را مصداق آزادی و عدالت معرّفی می‌کند موضع مشخص و صریح بگیریم، بکاربردن این روش ما را توانا می‌سازد، از طرفی دیانت وایمان را ناظر به متن زندگی قرار دهیم و از طرف دیگر وظایفی را که بر عهده فلسفه است بر عهده دیانت و ایمان قرار ندهیم و مشکل و بن‌بست به وجود نیاوریم. بدینگونه است که یک انسان می‌تواند هم مؤمن ومتدین باشد و هم شرکت کننده در سرنوشت سیاسی جامعه از موضع دیانت و ایمان.

آقای دکتر بشیریه قبلاً هم اشاره شد که عدالت و آزادی و برابری سه مفهوم بسیار نزدیکند. یکی از معانی مهم برابر بودن برابری در آزادیست و یکی از لوازم عمدهٔ آزادبودن برابر بودن از جهات عمده‌ایست. عدالت هم با نابرابری نامعقول و ناموجه و نیز با محدودیت‌های نامعقول و ناموجه با آزادی فردی قابل جمع نیست. البته در عمل، جمع هر مجموعه‌ای از آرمانهای بشری دشوار است، هرچند جمع آزادی وامنیّت چنانکه قبلاً اشاره شد دشوارتر از جمع آزادی و عدالت خواهد بود. با این حال بنظر می‌رسد که حلقه اصلی واسط میان عدالت و آزادی اندیشهٔ برابریست که خود پیچیدگیهای بسیار دارد. مشکل اصلی مفهوم برابری این است که در چه زمینه‌ای باید باافراد بصورت برابر رفتار کرد. طبعاً برابری محض تنها میان امور انتزاعی متصور است مثلاً در داده‌های ریاضی. در جهان واقعیت هیچگاه دو چیز انضمامی از همهٔ جهات با هم برابر نیست هر چند ممکن است ازیک یا چند جهت برابر باشد. همهٔ ابنای آدمی علی‌رغم همه نابرابریهایی که از جهات مختلف دارند لیکن از این جهت که همه انسانند برابر تلقی می‌شوند. در نظرگرفتن این برابری اولیه واساسی شرط هرگونه عدالتی است، امّا در متن این برابری اساسی می‌توان عدالت را گاه در رفتار برابر وگاه در رفتار نابرابر جُست، چنانکه قبلاً از قول ارسطو ذکر کردیم مثلاً در متن اعتقاد به برابری همهٔ آدمیان رفتار نامساوی بازن و مرد بر اساس ملاحظهٔ تفاوتهای طبیعی میان آنها عادلانه خواهد بود. چنین رفتاری در عین حال مغایر با رفتار برابر با آنها از حیث جهات برابری میان آنها نخواهد بود. بدین سان دو مفهوم عدالت و برابری دو وجه مختلف از یک معنی است. قائل شدن به آزادی نیز خود، قائل شدن بنوعی برابری اساسی است زیرا چنانکه قبلاً گفتیم شرط کامل تحقق آزادی بهره‌مندی از امتیازات کم و بیش برابر در خصوص وسایل مادی و معنوی لازم برای اجرای خواست آزاد فرد است همچنین نابرابریهایی که در متن آزادی افراد پیدا شود احتمالاً موجه‌تر و عادلانه‌تر خواهد بود تا نابرابریهایی که در شرایط فقدان آزادی پدید می‌آید. عدالتی که از درون آزادی سر برآورد موجه‌تر از عدالتی است که بصورت یکجانبه و خارج از عرصهٔ تجربه آزادی عرضه شود. از سوی دیگر اتوجه به فقدان معیار عینی نهایی برای "وضعیت" عادلانه که

قبلاً اشاره شد، باید عدالت را بعنوان وضعی ذهنی و احساس شده گرفت، در این صورت تجربه آزادی با ایجاد ارتباطات ذهنی و تفاهمی لازم، خود می‌تواند زمینهٔ چنان وضعیت ذهنی را فراهم کند. بنظر می‌رسد که تجربهٔ آزادی تجربهٔ حیاتی‌تر و عمیق‌تری برای فرد انسان است تا تجربهٔ عدالت و برابری وآنچه از درون آن تجربه نگذرد بخوبی هضم نخواهد شد.

آزادی قلم

شهید سید مرتضی آوینی

"قلم" ابزار نوشتن است ودراین روزگار، تنها "آزادی" نیست که به ابزار نسبت داده می‌شود: "مغز" رانیزبدل از "تفکر" می‌گیرند و فی‌المثل به جای "فرار متفکران" می‌گویند "فرار مغزها" که البته دراینجاهیچ یک ازاین دو تعبیر درست نیست. "مغز" ابزاری نیست که بی‌اراده در استخدام هرآنکه او را به اختیار بگیرد، درآید، و متخصصان که در این تعبیر همچون مغزهایی بی‌اراده انگاشته شده‌اند، اگر به مغرب می‌گریزند از آن است که در آنجاحوایج خویش را برآورده می‌بینند.... و غرب، از قرنها پیش تاکنون عالمی است که در آن "نفس امّاره" به سلطنت بر جان و تن آدمیان برنشسته است. آزادی رابابد به "صاحبان قلم" نسبت داد نه به "قلم". انسان است که "صاحب اراده" است وقلم راهم او است که به خدمت می‌گیرد.

... و امّا اشتباه که قلم را بدل از صاحب قلم می‌انگارند از سر صدفه نیست و در پس آن صفتی از اوصاف عالم جدید وجود دارد: "این است ابزار" با سرف نظر از اینکه این آزادی چیست و حدود آن کدام است، در تعبیر "آزادی قلم"، قلم است که مُرید و مختار انگاشته شده و هم او است که باید آزاد باشد.

بدون تردید "ابزار" اگر مجرّد از بشر و طلب و ارادهٔ او مورد ملاحظه واقع شود نمی‌تواند "صاحب" اراده و اختیار باشد امّا تکنولوژی که تعیّن زمینی ارادهٔ جمعی بشر است برای ابداع بهشت در زمین - با تصرف مطلق

گرایانه در طبیعت و توسعهٔ اتوماتیسم - فارغ از ارادهٔ او به نوعی "حیات انتزاعی" دست یافته که توقف‌پذیر نیست ولا محاله همه توان بشری را در خدمت ابقا و توسعهٔ خویش به کار می‌گیرد... و از این طریق است که بشر مسیطر ابزار شده است.

در آغاز قرن بیستم، بشر، علم و تکنولوژی را تقدیس می‌کرد و بهشت گمشدهٔ خویش را در آن می‌جست؛ و امروز اگر چه دیگر این گوسالهٔ سامری را پرستش نمی‌کند و حتّی اشتیاق خود را برای سفری دیگر به کرهٔ ماه ازدست داده است امّا از آنجا که وابستگی حیات تمدّن به این نظام سیتماتیک گسترده‌ای که "موجودیت و رشد و توسعه‌ای متنزع از ارادهٔ بشر یافته، تا آنجاست که حتی لحظه‌ای انقطاع به نابودی تمدن بشری منتهی می‌شود امکان سرپیچی از "سیطرهٔ تکنولوژی" وجود ندارد. بشر، همچون سوارکاری که برای حفظ جان، خود رابر پشت مرکوب رمیدهٔ لجام گسیخته‌اش نگاه داشته، ناگزیر است که "وضع موجود" را حفظ کند.

این "انفعال" در شرق و غرب صورتهای متفاوتی یافته است؛ در غرب امروز بسیارند کسانی که چشم براین انفعال گشوده‌اند و راهی برای گریز از "موجبیت تکنولوژی" می‌جویند امّا در شرق هنوز مرعوبیت و شیفتگی تکنولوژی بر جان عموم مردم غلبه دارد.

... و امّا با صرف‌نظر از این صورتهای متفاوت نمی‌توان انتظار داشت که این انفعال در "زبان" ظهور پیدا کند. وقایع زندگی انسان "در تناظر" با عالم تکنولوژی تفسیری یکسره "ابزارگرایانه" یافته‌اند و "زبان رسانه‌ای" و به تبع آن "زبان محاوره" پر از تعابیری شده است که "استحاله وجود بشر را در صورت ابزار اتوماتیک محاکمات می‌کنند.

در علم جدید، بدن چون کارخانه‌ای انگاشته می‌شود با دستگاههای دقیق و منظم که بی‌وقفه کار می‌کنند؛ و در این قیاس، مرگ - این سرالاسرار عالم وجود - وقفه‌ای است که در کار این ماشین پیچیده می‌افتد. حیرت انسان علم‌زده و مسیطر تکنولوژی نیز در برابر وجود. "اعجاب در برابر پیچیدگی" است نه "حیرت در برابر رند".

در گفت و گوی رانندگان حرفه‌ای همه تعبیرات متعلق به "حیات انتزاعی اتومبیل" به نشانه‌هایی دالّ بر "احوال و اوقات وجودی انسان" مبدّل شده‌اند با اعضاء و صفات و حتی بیماریهای انسان، در این قیاس، با اعضاء و صفات و نقایصی فنّی که در جریان کار اتومبیل پدید می‌آید تناظر یافته‌اند؛ تعبیراتی چون "موتورش به روغن سوزی افتاده" - که به معنای پیرشدن و یا بیمار شدن فردی است که سخن از او در میدان است - "مغزش گریپاژ کرده" - به مفهوم اینکه دیگر نمی‌تواند بیندیشد - و یا "او نیرویی صفرکیلومتر است" - یعنی او تازه وارد کار شده و استعدادهایش هنوز یکرو دست نخورده است... حکایتگر همین تصور علمی است که به "عرف" پیوسته و به زبان محاوره راه پیدا کرده است.

"ادبیات" به مفهوم جدید لفظ در نسبت با همین "زبان متغیر" وجود یافته است حال آنکه "فرهنگ و ادب" در عالم قدیم و در نزد ما که مولد و مأوای تمدن جدید نبوده‌ایم در تمسک به عروةالوثقای مأثورات" خود را از اخیر احوال و تطاول روزگار حفظ می‌کرده‌اند. ادبیات جدید مجلای "عالم تفضیل" است که عالم تضاد و تزاحم و آفاق نحیف وجود بشری" است و حال آنکه ادبیات در عالم سنّت هرگز از افق "اجمال" هبوط نمی‌کند تا مردمان اسیر عالم تفصیل با رجوع به آن "آفاق متعالی وجود خویش راگم نکنند. به همین علت هرگز چنین نبوده است که همه به خود اجازهٔ نوشتن بدهند و یا هرگز کسی در این خیال نمی‌افتاده است که "تجربیات فردی خویش" را حکایت کند، و از همین روی، جز از "خاصان اهل سلوک و برگزیدگان از اهل ذکر" که خود را "مأمور" به نوشتن می‌یافته‌اند اثری مکتوب برجای نمانده است. شاعران و ادیبان "اعلام آفاق متعالی" وجود انسان بوده‌اند "نه حکایتگر سرگردانی بشری"؛ و هلاکت حقیقی نیز درنفی نسبتی است که میان انسان" و آسمان معنوی" وجود دارد آنکه این نسبت را انکار می‌کند همچون پرنده‌ای است که بالهای خویش را زائد و می‌انگارد.

و اما اگر در این معنا نظر کنیم که این عالم "معبر" انسان از مُبادی ازلی" به سوی "غایات ابدیْ است آنگاه درخواهیم یافت که ادبیات جدید نیز نمی‌توانند یکسره عرضهٔ تحقق "زمان فانی باشد و بناچار نسبتی با حقایق سرمدی خواهد یافت و این چنین مجلای "ذکر خواهد شد. ذکر، به معنای عام، "بارقه‌ای است که از عالم اجمال در عالم تفصیل می‌درخشد و عالم شهادت را به نور غیب روشن می‌دارد؛ یعنی به آن معنا می‌بخشد و تو بدان که اگر این بارقه‌ها نبود انسان گم کرده راه در ظلمات تزاحم و تضاد و آفاق نحیف وجود بشری برای همیشه گم می‌شد.

نویسندگان زمان جدید نیز ناگزیر هستند که عالم تفضیل یعنی عالم حیات بشری را روبه سوی غایات و افقهایی خاص معنا کنند و این غایات هر چه باشند، چه مصادیق "دعوات شیطانی" باشند، چه مصادیق "تقرّب به شجر، منهیه و عصیان و هبوط" و چه مصادیق "تلقی کلمات و توبه"، عالم را در همان "طرح ازلی خلقت" تفصیل می‌بخشند.[۱]

عالم در محاصرهٔ حقیقت است و تلاش شیطان جز به تعالی تقدس بشری از طریق مبارزه درونی و بیرونی با باطل منتهی نخواهد شد؛ معنای "زهوق بودن" باطل جز این نیست که "حیثیت وجودی" ندارد. از این سخن نفی ضرورت مبارزه" نتیجه نمی‌شود و بالعکس ادراک قلبیِ حکمتِ آفرینش براین طرحِ ازلی، نورالانواری است که اگر

چه "تضاد" را از میان برمی‌دارد و انسان را در مقام حق الیقین به جایی می‌رساند که دیگر کفر و کافری در جهان نمی‌بیند و خطایی در قلم صنع نمی‌یابد و دیده را به بد دیدن نمی‌آلاید[2] امّا در عین حال "جهان را عرصهٔ ستیزه‌ای عظیم" می‌بیند که ریشه در "ملأاعلیٰ" دارد[3] و خود نیز به حکم این ضرورت، شمشیر برمی‌دارد و در معرکه می‌افتد. "انسان کامل" مظهر اسم "عدل" است و این تخاصم و تضاد و تزاحم که از آن سخن رفت، تحت "ولایت اسم عدل" از میان برمی‌خیزد که اگر چه این عالم هرگز از ظهور ذاتی و صفاتی آن خالی نیست - که گفته‌اند بالعدل قامت السموات والارض امّا تحقق فعلی آن جز در "آخرالزمان" اتفاق نمی‌افتد. و اگر گفته‌اند که در "مدینهٔ موعود" گرگ و میش در کنار یکدیگر به صلح و سلم می‌زیند، اشاره‌ایست به همین معنا که با ظهور فعلی اسم عدل - به طور مطلق و نه مقید - تخاصم و تضاد و تزاحم از میان برمی‌خیزد

... و اکنون اگر چه سیر استحالهٔ بشر از صورت انسانی مرید و مختار به ابزاری فاقد اراده و اختیار به تمامیت رسیده امّا هنوز این واقعیت به خودآگاه جمعیْ بشر پیوسته است و ضرورت غور در این مسأله وجود دارد بالخصوص برای ما که در این سوی کرهٔ زمین زندگی می‌کنیم و نسبتی دیگرگونه با تمدن جدید یافته‌ایم. ما در این سیر استحاله وجودی که بشر غربی طی کرده است شریک نشده‌ایم و بنابراین اگر چه علی‌الظاهر از همان ابزاری استفاده می‌کنیم که مولود تمدن غربی است امّا "نسبتی کاملاً متفاوت" با این ابزار برقرار کرده‌ایم؛ و برای آنکه ما نیز به توسعهٔ تکنولوژی - آن سان که در غرب روی داده است - دست یابیم باید که این "نسبت" تغییر کند و این امر امکانپذیر نیست.

این نسبت که از آن سخن می‌رود چیست؟ معنای "وسیله و ابزار" تا پیش از پیدایش "اتوماسیون" هرگز با "نفی ارادهٔ بشری" محقق نمی‌شد و این مسأله بسیار مهمی است. اهمیت انسان از جمله در نسبتی که با جهان اطراف خویش برقرار می‌کند، تعیّن می‌یابد و بنابراین یک "شیء واحد" می‌تواند برای چند فرد انسانی که نسبتهای متفاوتی باآن شیء دارند "موجودیتهای متفاوتی" پیدا کند، متأمّل - اتوموبیل - چنانکه هر شیء دیگر - می‌تواند "وسیله" باشد و یا "بُت" و یا "مظهر عصیان بنی‌آدم در برابر نهی ازلیِ ولاتقربا هذالشجر، فتکونا من‌الظالمین". "ولایت تکنیک" ولایت بر مصداق عام بشر امروزی است و اگر نه آنکه به "کمال انقطاع" رسیده است جز ولایت مظاهر مطلق اسم عدل را نمی‌پذیرد؛ و در مراتب ادنیٰ، کیفیت رابطه‌ای که فرد و اقوام انسانی با اشیاء و جهان اطراف خویش می‌گیرند به تناسب ماهیت و هویتی که خود برای خویش اختیار کرده‌اند، تفاوت

تکنولوژی در هوای احتیاج بشر و وابستگی‌اش به ابزار تنفس می‌کند و اگر انسان به مقام استغناء دست یابد، خودبه‌خود "ولایت تکنیک" نیز اسقاط خواهد شد.

می‌یابد، آنکه تکنولوژی را می‌پرستد، بت‌پرستی اختیار کرد. و آنکه از آن مطلقاً اعراض می‌کند نیز "شیء" و "شأن" را با یکدیگر اشتباه گرفته است. "شأنیت" اشیایی که "مصنوع"، هستند وابسته به "خود" ماست؛ چه بدانیم و چه ندانیم. نمی‌خواهم "حمیت وجودی" اشیاء را انکار کنم؛ هر شیء مصنوع انسان برای "غایتی" ایجاد شده است که آن "غایت" را باید "معنا و محتوای" آن شیء بدانیم؛ اما در عین حال وجود همان شیء می‌تواند در نسبت با خود ما، حیثیات متفاوتی پیدا کند.

در اینجا سخن از یک رابطهٔ فردی رفته است و حال آنکه نسبت انسان در مصداق جمعی با "تکنولوژی به مثابهٔ یک کل" چنین نیست - از این لحاظ، تکنولوژی اراده و اختیار بشر را انکار می‌کند و از این طریق، او را از شأن انسانی خویش به زیر می‌کشد و بر او لگام می‌زند و در عین حال، انسانی که چنین شود، "خود" مستحقّ این "انفعال" است... و البته آنچه را که ولایت تکنیک" خوانده‌اند تحقق کامل نمی‌یابد و اگرنه سرنوشت بشر می‌بایست که به یک جنگ اتمی که دنیا را پایان دهد، منتهی شود؛ که چنین نیست.

تکنولوژی به مثابه یک کلّ، به نوعی حیات انتزاعی دست یافته که علی‌الظاهر همه صفات و مشخصات یک موجود زنده را داراست؛ رشد می‌یابد، اندیشه می‌ورزد، تغذیه می‌کند، واجد ارگانیسم واحدی است در عین آنکه اعضاء و اجزاء متعددی دارد؛ و اعضای پیکرش به یک لحاظ "متناظر" با اعضای پیکر آدمی و - همان سان که مک لوهان می‌گوید - گسترش آن است: غذایش سوخت است، خونش الکتریسیته، گوشش رادیو، چشمش سینما و تلویزیون، حافظه‌اش کامپیوتر... و بسرعت تکثیر و توسعه می‌یابد. وجود بشر تا آنجا در وجود این موجود انتزاعی مستحیل گشته است که توقّف چرخهای آن را مساوی با نابودی خویش می‌انگارد؛ و البته این توهمی بیش نیست. تکنولوژی در هوای احتیاج بشر و وابستگی‌اش به ابزار "تنفس می‌کند و اگر انسان به "مقام

استغناء" دست یابد، خود به خود "ولایت تکنیک" نیز اسقاط خواهد شد. از جانب دیگر توسعهٔ تکنولوژی، احتیاجات جدیدی را خلق می‌کند که وابستگی به تکنولوژی را توسعه می‌بخشند؛ یک دور باطل. می‌پرسی: "چرا تکنولوژی را توسعه می‌بخشد؟" جواب می‌دهند: "زیرا که وجود آن چنین ایجاب می‌کند" و اگر بپرسی: "تاکجا می‌خواهید که به این موجبیّت گردن بگذارید؟" جواب می‌دهند: "تا این سیر به آنجا منتهی شود که این موجبیت از میان برخیزد" و اگر اصرار بورزی که: "مگر ممکن است که خود تکنولوژی وجود خودش را انکار کند؟ یعنی ممکن است که تکنولوژی نیز انتحار کند؟" جواب می‌دهند: "نمی‌دانیم، ما به فردا نمی‌اندیشیم؛ ما آن قدر گرفتار اکنون زدگی هستیم که امکان تفکر دربارهٔ فردایمان را یکسره از کف داده‌ایم. ما در یک اکنونِ بسط یافته زندگی می‌کنیم و تاریخ را انکار کرده‌ایم تا از مرگ و انقراض برهیم. ما می‌خواستیم که بهشت جاودانه را در زمین بسازیم و جاودانگی مستلزم نفی زمان است. ما براین انکار بودیم که با علم و تکنولوژی برمرگ غلبه پیداکنیم و اتوپیای لذت و فراغت را تحقق بخشیم غافل از آنکه زمان و گردش افلاک در اختیار ما نیست ولا زمانی ولا مکانی در عالمی که با زمان ومکان وجود پیداکرده است حز امری "محال" بیش نیست، اتوپیا همواره اتوپیا خواهد ماند و اگر نیک بیندیشی اتوپیا در افق غایی وجود انسان، هست تا او را نسبت به رندگی پس از مرگ متذکر سازد..."

با پایان گرفتن دوران تقدیس علم و تکنولوژی این دور تسلسل نیز شکست برداشته است؛ و انسانهای شجاعتر حتی جرأت یافته‌اند که برای معتقدات خویش بجنگند و این "جهاد برای عقیده تا پای مرگ" حود به حود وابستگی به تکنولوژی را انکار می‌کند. در "ضاحیه بیروت" ماهها می‌گدرد و مردم، روزانه بیش ار یک ساعت برق ندارند و بار هم زندگی جریان دارد. در جنگ جهانی دوّم مردم اروپا آموختند که در یک جنگ فراگیر مرگبار نیز می‌توان زیست. اگر این قطع تعلق، تعمیم یابد به تبع تحوّلی که در درون بستر روی خواهد داد نسبت او با تکنولوژی نیز تغییر خواهد کرد و این چنین، عالمی دیگر برپا خواهد شد، تمدن و فرهنگ، دیگری.

"آزادی" در این "قطع تعلق" است و آنگاه بشر شایستگی می‌یابد که "مظهر اسم مختار و مرید باشد و سزاوار نام "انسان"؛ و از آن پس این تحوّل در زبان نیز ظهور خواهد یافت و مظاهر ابزار گرایی و سیطرهٔ اتوماسیونه از زبان حذف خواهد شد.

الدوس هاکسلی

"آلدوس‌هاکسلی" کتابی دارد به نام "بوزینه و ذات"[۴] که آن را بعد از "دنیای متهور نو"[۵] نگاشته است. در این کتاب "بوزینه" از آن است با "ذات و یا اهمیت انسان" تقابل یافته است که ماکسلی، بشری راکه از ذات انسانی خویش عدول کند، بوزینه می‌داند. او معتقد است که در جهان جدید "هدفها برگزیدهٔ بوزینه‌اند و فقط وسیله، از آن انسان است[۶]" من اصل کتاب را ندیده‌ایم و فقط ترجمهٔ آن را خوانده‌ام؛ آیا می‌توان احتمال داد که اصل این جمله چنین بوده است که: هدفها برگزیدهٔ بوزینه‌اند و انسان فقط وسیله است؟ تصویری که از جهان به دست می‌دهد با واقعیتی که علم تأویل در باطن جهان امروز آشکار می‌سازد چندان بیگانه نیست: جهانی که در آن بوزینه‌ها اهداف خود را از طریق میشل نارادهها[۷]و آلبرت انشتین‌ها تحقق می‌بخشند. نام کتاب از نام فیلمنامه‌ای اخذ شده است که تصادفاً به دست راوی داستان و دوست فیلمسازش می‌رسد؛ و نیم بیشتر کتاب را همین فیلمنامه پر کرده است فیلمنامه دارای یک راوی است که جای حای وارد داستان می‌شود و صحنه‌های فیلم را در واقع براساس تفکرات فلسفی آلدوس هاکسلی - شرح می‌دهد می‌خوانیم:[۸] «بیش از هر چیزی بی‌خبر از آنچه بیشترین باور را به آن دارد» و نیازی به توضیح نیست که اضافه کنم، چیزی که آن را دانش می‌نامیم صرفاً نوع دیگری از جهل است - جهلی که با وسواس بسیار سازمان یافته، و کاملاً علمی است. اما درست به همین علت، هرچه اینه حهل کامل‌تر، پرورش بوزینه‌های شرره بیشترا زمانی که جهالت فقط جهالت بود، ما چیزهایی بودیم در شمار عنترهای پوزه بلند و بوزینه‌های دم کوتاه و میمونهای جیغ جیغو. سپاس به پیشگاه آن حهل متعالی که دانش ماست، امروزه مقام انسان به چنان پایه رفیعی رسیده، که کمترین‌مان یک عنتر و برترینمان یک اوران اوتان است، و یا، چنانچه به مقام سنجی اجتماع ارتقاء یابد، حتی یک **گوریل واقعی.**

در این هنگام دختر - عنتر به میکروفن رسیده است. همین که سرش را برمی‌گرداند چشمش به فاراده می‌افتد که زانو زده است و می‌کوشد پشت خمیده و دردناکش را صاف کند.

- پایین، آقاء پایین.

لحن دختر - عنتر آمرانه است و با شلاق سوارکاری‌اش، که مزین به دسته‌ای مرجانی است، ضربه محکمی به پیرمرد می‌زند. فازاده از درد به خود می‌پیچد و اطاعت می‌کند. بوزینه‌های تماشاچی شادمانه می‌خندند. دختر - عنتر با دست برایشان بوسه‌ای می‌فرستد و بعد همانطور که میکروفن رابه طرف خود می‌کشد، دندانهای درشتش رابه نمایش می‌گذارد و با بم‌ترین صدای زنانه شروع به خواندن جدیدترین آهنگ موفق روز می‌کند. و یا در جایی دیگر[9]

صحنه تاریک می‌شود و صدای تیراندازی به گوش می‌رسد. وقتی چراغها دوباره روشن می‌شود، دکتر آلبرت اشتاین، در غل و زنجیر، پشت گروهی عنتر ونیفورم‌پوش چمباتمه زده است.

دوربین از فراز سرزمین تاریک و خالی از انسانی که پوشیده از قلوه سنگها، درختان شکسته و اجساد فراوان است، حرکت می‌کند و بر گروه دیگری از جانوران درنگ می‌کند. اینها لباسهای پرزرق و برق متفاوتی به تن دارند و زیر پرچم متفاوتی ایستاده‌اند، اما همان دکتر آلبرت اشتاین را با خود دارند. او دقیقاً در همان ردیف، و به همان شکل، درکنار پاشنه‌های سربازان چکمه‌پوش چمباتمه زده است، زیر هاله نورانی موهای آشفته‌اش، چهره مهربان و معصومش بیانگر حیرتی دردآور است دوربین بطور متناوب از صورت یک اشتاین به صورت اشتاین دیگر حرکت می‌کند. تصاویری درشت از چهره‌های یکسانه اینها، که از لابلای چکمه‌های چرمی واکس خوردهٔ اربابانشان مشتاقانه به یکدیگر خیره شده‌اند، نشان داده می‌شود و یا در جایی دیگر[10].

از طرف ژنرالها جیغ جیغ فرامین دیگری صادر می‌شود در میان بوزینه‌های چکمه‌پوش که مشغول تدارک نوع ارتش خود هستند، صدای ضربات شدید شلاق و کشش قلاده‌ها به گوش می‌رسد.

تصویر بسیار بزرگ انشتاین‌ها که سعی می‌کنند مقاومت نشان بدهند:

- نه، نه، نمی‌توانم.
- نه، نه، باور کنید این کار از من ساخته نیست.
- خائن!
- وطن‌فروش!
- کمونیست کثیف!
- بورژوا - فاشیست بوگندو!
- امپریالیست سرخ!
- کاپیتالیست انحصارگر!
- بگیر!
- بخور!

هرکدام از اشتاین‌ها لگدکوب شده و تازیانه خورده و نیمه‌جان کشاکشان به سمت نوعی اتاقک نگهبانی برده می‌شوند. داخل اتاقک‌ها میز بزرگی قرار دارد ک رویش با شاخصها و عقربه‌ها و کلیدها پوشانده شده است.

راوی

بی‌گمان واضح است،
آیا بچه مدرسه‌ای هست که نداند
هدفها برگزیده بوزینه‌انند و فقط وسیله‌ای
ازآن‌انسان‌است.
دلال پاپیو، صندوقدار عنترها، **عقل**
مشتاق تأیید، دوان دوان می‌آید،
می‌آید، گنده دماغ با فلسفه، چاپلوس با ستمگران،
می‌آید، دلال‌محبتی برای پروس، با تاریخ انحصاری
هگل،
می‌آید، با داروها، تا قوه باه **بوزینه شاه** را تقویت
کند،
می‌آید، باقافیه، به‌همراه‌علم‌بدیع، تا منطق او را تنظیم
کند،
می‌آید، با حساب جامعه و فاصله، تاراکتهایش را
شانه‌گیری کند، به‌روی‌پرورشگاه‌یتیمان، درآنسوی
اقیانوس،
می‌آید، مصمم به ما بخور و عود، تالابه کند خالصانه
به پیشگاه بانوی مقدسمان برای اصابت راکتها به
هدف.

در این شعر که راوی می‌خواند عقل متعارف صندوقدار، تئوریسین دلال محبت، طبیب، ادیب و ریاضیدان مستخدم عنترهایی است ک بر جهان حکم می‌رانند؛ و این عجب تمثیل زیبایی است. داستانِ فیلنامهٔ "بوزینه و ذات" در دورانی اتفاق می‌افتد که جهان بعد از یک جنگ اتمی جهانی کاملاً ویران گشته است و بازماندگان از جنگ، روی به شیطان‌پرستی آورده‌اند.[11]

راوی

زیبایی، وصف‌ناپذیر، صلح، ورای فهم ...

در دوردست‌ها، درست زیر خط افق، ستون گلرنگی از دود به هوا برمی‌خیزد و به شکل قارچی متورم درمی‌آید و

ما آنقدر گرفتار اکنون‌زدگی هستیم که امکان تفکر دربارهٔ فردایمان را یکسره از کف داده‌ایم. ما در یک اکنونِ بسط یافته زندگی می‌کنیم و تاریخ را انکار کرده‌ایم تا از مرگ و انقراض برهیم.

هملر.

در همان جا باقی می‌ماند و سیّاره منزوی را به کسوف می‌پوشاند.

دوباره به صحنه پیک‌نیک، برمی‌گردیم. عنترها همگی مرده‌اند و به علت سوختگی به طرز بسیار وحشتناکی تغییر شکل داده‌اند. دوانشتاتن، در زیر آنچه از درخت پر شکوفهٔ سیب به جامانده، در کنار هم دراز کشیده‌اند. کمی آنطرف نزدیک کپسول گاز هنوز شمشه‌های پیشرفته‌اش را با شدت بیرون می‌راند.

انشتاین اولی

این عیر عادلانه است، درشت نیست...

انشتاین دومی

ما که هیچ به کسی آزاری نرساندیم

ما که تنها برای حقیقت زیستیم

راوی

و درست به خاطر حقیقت است که شما اکنون در خدمت مرگ‌آفرین عنترها در حال نزع هستید. پاسکال متحاوز از سیصد سال قبل همه‌اش را به روشنی تشریح کرده است:«ما از حقیقت بت می‌سازیم، زیرا حقیقت بدون خیرخواهی دیگر خدانیست، بلکه تصویر او و بت است که نه می‌بایستی آن را دوست بداریم و نه ستایشش کنیم.» آری شما برای پرستش یک بت زندگی گردید. اما در تحلیلی نهایی، نام هربتی یک مولاک [۱۲] است، بنابراین، دوستان من، بفرمایید.

مه مرگ زاری راکد، که طوفانی ناگهانی آنرا به جنبش درآورده، آرام و بی‌صدا شروع به پیشروی می‌کند و حلقه‌های بخار چرکین را در میان شکوفه‌های سیب به گردش درمی‌آورد. آنگاه پائین و پائین‌تر می‌آید و دو شخص خوابیده را دربرمی‌گیرد. فریاد بغض‌آلودی مرگ عالم قرن بیستم را، با خودکشی اعلام می‌دارد.

اگر الدوس هاکسلی دریافته بود که ذات ناشناختنی حقیقت به از طریق اثبات احکام اعتباری علوم جدید و بلکه از طریق ابطال آنها به ظهور می‌رسد، شاید دربارهٔ اینکه دانشمندان علوم تجربی جز برای حقیقت نزیسته‌اند تردید می‌کرد، امّا بهر تقریر درحسن نیّت افرادی چون آلبرت انیشتین تردیدی وجود ندارد. مهمتر این است که هاکسلی صورت ممسوخ بشر امروز را دیده و دریافته است که اهداف را همین عنتر مسخر شده تعیین می‌کند نه انسانهای خوش‌نیتی فاراده و انیشتین که وجود خود را وقف توهمی از یک حقیقت کرده‌اند. در جائی از کتاب خلیفهٔ اعظم شیطان پرستان می‌گوید[۱۳]:

از همان ابتدای انقلاب صنعتی، ابلیس پیش‌بینی کرده بود که انسانها به خاطر تکنولوژی پیشرفته‌شان، در چنان لجنزاری از عجب و خودبینی فرو می‌روند که به زودی همه حس واقع‌بینی‌شان را از دست می‌دهند. و این درست همان چیزی بود که اتفاق افتاد. این برده‌های بیچاره چرخها و تیر تخته‌ها برای تسلط برطبیعت به خود تبریک و تهنیتی گفتند. فاتحان طبیعت، واقعاً که! در حقیقت کاری که کرده بودند صرفاً برهم زدن توازن و تعادل طبیعت بود و طبعاً عواقبش هم دامنگیرشان می‌شد. فقط به هم‌زدن توازن و تعادل طبیعت بود و طبعاً عواقبش هم دامنگیرشان می‌شد. فقط به خاطر بیاور که در طول یک قرن و نیم قبل از چیز چه کارها که نکردند، آلودن آب رودخانه‌ها، کشتن حیوانات وحشی، تخریب جنگلها، راندن خاک سطح زمین به سمت دریاها، سوزاندن اقیانوسی از نفت، برباد دادن معادنی که یک دوره کامل زمین‌شناسی صرف ذخیره‌شان شده بود. خلاصه ضیافتی کامل از جهالت جهانیان و تبه‌کاران. و اسم این را پیشرفت گذاشته بودند، پیشرفت، پیشرفت، پیشرفت! بگذار به تو بگویم که آن اختراع به مراتب زیرکانه، و طنزش به دفعات شیطانی‌تر از آن بود که محصول فکر بشر باشد. ناگزیر باید برایش مددی خارجی قایل شویم، بدون تردید باید رحمت ابلیس در کاربوده باشد، که البته همیشه و همه جا آماده عرصه است - یعنی برای کسی که حاضر به همکاری و همراهی با او باشد - و چه کسی نیست؟

آلدوس هاکسلی جهتی را که علم امروز پیموده است شیطانی می‌داند و گفته‌هایش در این باره صراحت کامل دارد. در کتاب "بوزینه و ذات" مردمان بازمانده از جنگ اتمی جهانی، از آن روی شیطان‌پرستی اختیار کرده‌اند که به یقین ارادهٔ شرارت آمیز ابلیس اکبر را در پس وقایع تاریخ معاصر، تشخیص داده‌اند "بوزینه" صورت ممسوخ بشری است که خود را در خدمت اعمال ارادهٔ ابلیس قرار داده است و حتی صراحتاً می‌گوید: "هراسانی تنها در سایهٔ معرفت برذات خویش از بوزینه بودن مکرر باز ایستاد[۱۴]".

از نظر او در دنیای امروز، بشر بردهٔ صورت ممسوخ خویش یعنی بوزینه است و این مسخ به آن علت واقع شده که نخواسته است به مقیدات ذات انسانی خویش

تسلیم شود

تعبیر "انسان آزاد" در دنیایی که وجود بشر عین بردگی نفس امّاره و وابستگی و تعلق به اشیاء و ابزار اتوماتیک است، خود یکی از مظاهر سرابی است که فتنهٔ آن عالم و آدم را فراگرفته است. و شاید بزرگترین دسائس ابلیس اکبر در اینجا رخ می‌کند که "زبان" که باید خانه حقیقت و راهبر به آن " باشد خود، "حجاب حقیقت و رهزن آن " می‌شود. چه جانی باید کند تا از سیطرهٔ فرهنگ ضلالتی که در زبان رسانه‌ای نهفته است رها شد (!) زبان رسانه‌ای. "زبانِ مشهور است متعارف دهکدهٔ جهانی است امّا فرهنگ غرب نه تنها با وضع الفاظی جدید که صورت متبدل همان فرهنگ هستند به میدان می‌آید بلکه در الفاظ زبانهای دیگر نیز به تناسب استعداد، روح فرهنگ خویش را می‌دمد؛ آنسان که در "کلمهٔ آزادی" چنین شده است. تشخص فرهنگ غرب در عبارت "دهکدهٔ جهانی" بسیار آسانتر است از آنکه روح فرهنگ غرب را در کلمهٔ آزادی بیابند، هرچند این لفظی است که پیش از ارتباط با غرب نیز با معنایی مأخوذ از مأثورات دینی و ملّی در زبان فارسی رواج داشته است:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود
ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است
گر تعلق خاطر به ماه رخساری
که خاطر از همه غمها به مهر او شاد است

فرهنگ هر قوم، عین "ذات" او است. و چه "حقیقت ذاتی" یک قوم را منشأ گرفته از خاطرات مشترک تاریخی بدانیم و یا ارکتیپ‌ها[15] و یا آنسان که ما اعتقاد داریم آن را به اسمی از اسماءالله و حقیقتی از حقایق ازلی بازگردانیم، فرهنگ، نزدیکترین و در عین حال پوشیده‌ترین ظهور همین حقیقت است که از یک حیث صورت "مآثر و معارف نخستین" را به خود می‌گیرد و "عهد ازلی" را پاس می‌دارد و حافظ "هویت" آن قوم است و از حیثی دیگر که "متعیّن در طول زمان و عرض مکان" است به صورت "آداب و رسوم و معماری و مناسبات... " ظهور می‌کند.

تعبیر "ادب و سنت" رجوع به آن حیثیت نخستین دارد و "آداب و رسوم و عرف" به این حیثیت ثانوی بازمی‌گردد... و تعبیر "فرهنگ" به هردو. عرف هر قوم نسبتی علّی با "معارف و مأثورات" آن قوم دارد هر چند که این نسبت پنهان باشد. تصادفی نیست اگر لفظ "عُرف" از همان ریشهٔ معرفت است. "فرهنگ معارف" نحوی معرفت جمعی است، نسبتی است که بین عموم افراد یک قوم با مآثر و معارف آنان وجود دارد و در صورت آداب و رسوم آداب و رسوم و آئینهای خاص تظاهر می‌یابد. "مأثورات"، سرچشمه‌ای است که حیات فرهنگ و تازگی و طراوت آن را محفوظ می‌دارد. فرهنگ متعارف یک جامعه، در اعصار حیات تاریخی آن دچار تغییر و تحول می‌شود امّا این تحول، صیرورتی متعالی خواهد بود مشروط بر آنکه در تقابل و تعارض با فرهنگهای دیگر، با رجوع مدام به مآثر، "خودحقیقی" خویش را بازیابد و اگر نه در فرهنگهای دیگر استحاله و یا انحلال می‌یابد و از بین می‌رود.

علت آنکه فرهنگ را نمی‌توان تعریف کرد در همین جاست که فرهنگ، ظهور حقیقت یک قوم "درمقام ذات" است و در تعیّنات بعدی، یعنی ظهور در "مقام صفات و افعال" که فرهنگ صورت آداب و رسوم و فولکلور ... پیدا می‌کند، حد و رسم مشخص‌تری به خود می‌گیرد و سهلتر در ظرف تعریف واقع می‌شود.

این همه بحث که بر سر حافظ درگرفته است و می‌گیرد از چیست اگر او را در این میانه نقشی نیست؟ حافظ شاعری متعلق به ادوار گذشتهٔ تاریخ ایران نیست، او زنده است و روز به روز زنده‌تر می‌شود. حافظ از مآثر ادب این سرزمین و از پاسداران "عهد ازلی و هویت حقیقی" این قوم است؛ و جز این قیاس باید پرسید که کدامین کس از حافظ زنده‌تر است؟

معاندان دریافته‌اند که تا نسبت ما با مآثر فرهنگی‌مان تغییر نکند امکان ایجاد تحول در فرهنگ متعارف موجود نیست. بیهوده نیست که یکی به امید مسخ "حافظ" در غزلیات او آنگونه که عقل متعارف تمدن جدید - یعنی به عبارت بهتر این وهم متظاهر به عقل - می‌پسندد دست می‌برد و دیگری "منصور حلاّج" را قیاس از خود می‌گیرد و سومی "شاهنامه" را که صورت اسطوره‌ای حکمت معنوی ایرانی است بر بنای یک تاریخ انگاری سیاست زدهٔ عوامانه تفسیر می‌کند و چهارمی تلاش می‌کند تا هفت آسمان "قرآن" را در تخم مرغ موهوم داروینیسم بگنجاید و پنجمی "مثنوی" رابه مشهورات متعارف رسانه‌ها محک می‌زند... و بالاخره تمامی این روشنفکران سرگردان که دریافته‌اند منع مردم از راه دین، تنها با ایجاد تشکیک در بنیانهای نظری شریعت به قصد آشتی دادن دین مردمان با دنیای جدید و استحالهٔ فرهنگ سنتی در فرهنگ غرب و انحلال عقل دینی در خرافه‌های علم نمای این روزگار، میسّر است در جست و جوی ترفندهایی برای عرفی کردن احکام منطقی و اعتباری و اخلاقی غرب هستند غافل که این تبدّل و تحوّل در فرهنگ متعارف، همواره سیری از درون به سوی بیرون دارد و تا یک رومیکرد باطنی به تبع یک تحول انفسی به سوی قبله‌ای جدید، ایجاد نشود عرف یک جامعه متحول نخواهد شد. پس اینان به تجدید نظری پروتستانتیسی در دین اسلام، امید بسته‌اند حال آنکه این عصر که باید آن را عصر توبه انسان نام نهاد متناظر معکوس نهضتی است که در رنسانس اتفاق افتاد. بشر یک بار دیگر- و این بار در سطح تمامی سیّاره زمین - متوجه قبلهٔ معنویت شده است و این

توجه، بزودی همهٔ معادلات و مناسبات را به هم خواهد ریخت و زمین از این وضع تعادل ناپایداری که در آن واقع شده است بیرون خواهد آمد.

فرهنگ متعارف ما نسبتی با مآثر و معارف دینی و قومی دارد و نسبتی دیگر با غرب؛ همچنان که زبان ما نیز چنین است. زبان محاورهٔ فارسی و زبان آکادمیک ما بشدت غرب زده و بیمار است در حالی که زبان مأثورات ما، زبان منقح و منزّهی است که در عرصهٔ قرنها تفکر حکمی و عرفانی و معرفت شاعرانه [16] به دست آمده است... و اما فرهنگ "ذوبطون" است و اگر چه در ظاهر ممکن است عناصر متناقضی را در خود بپذیرد ولکن هرچه به ریشه و مرجع و منشأ فرهنگ متعارف - که مأثورات باشند - تقرب بیشتری پیدا کنیم، وحدت و صفای بیشتری برخوردار می‌شود. فرهنگ غرب در دوران جدید با رجعت به مآثر فرهنگی یونان و رم باستان "تولد دیگر یافت و توانست که حتّی فرهنگِ کلام مسیحی قرون وسطی را نیز در خود منحل کند، فرهنگ متعارف غرب، صورت کنونی خود را در نسبت با احکام و اعتبارات "علم تکنولوژیک" کسب کرده است و امّا در اینجا اگر چه فرهنگ در ظاهر نسبتی نه چندان عمیق با شریعت تکنولوژی غرب پیدا کرده است ولی در باطن، هویت مستقل خویش را دارد و حتّی در این مرتبهٔ نسبت ظاهری خویش را با شریعت تکنولوژیک نیز انکار می‌کند و بنابراین انسان در این سوی کرهٔ زمین مستمراً در درون خود مواجه است تقابل جدی جاذبه غرب و حکم ازلی فطرت و در این مواجهه است به و که از خود را بازمی‌یابد و توبه می‌کند. متفکران مستقل ما امروز همچون روبرویی حکما مسلمان با فرهنگ یونانیان از قرن سوم به بعد، با صورت کلی فرهنگ غرب روبرو شده‌اند و تا این تقابل در صورت عرفی فرهنگ متنزل می‌شود و نشانه‌های خاص حویش را بیابد، سالهای سال به طول خواهد انجامید.□

۱- اشاره است به آیات مربوط به آفرینش آدم در قرآن

۲- اشاره است به این دو بیت از غزلیات حافظ (ره):

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

منم که شهرهٔ شهرم به عشق ورزیدن

منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن

۳- اشاره است به احادیثی که از تخاصم در ملأ اعلی حکایت می‌کنند. اهل توحید می‌دانند که این امر با توحید ذاتی، صفاتی یا فعلی منافات ندارد.

4- Ape and Essence

5- The Brave New World

۶- بوزینه و ذات، ترجمهٔ فرزانهٔ شیخ، نشر نیما ۱۳۶۷، صفحهٔ ۴۷.

۷- Micheal Faraday دانشمندی انگلیسی که تلاشهایش به کار کشف الکتریسیته مدد رسانده است.

۸- بوزینه و ذات - صفحات ۳۸ و ۳۹

۹- همان مأخذ. صفحهٔ ۴۲

۱۰- همان مأخذ. صفحات ۴۶ و ۴۷

۱۱- همان مأخذ. صفحات ۵۴ و ۵۵ و ۵۶

۱۲- Molock از خدایان فینیقی‌هاست که اطفال را برایش قربانی می‌کردند.

۱۳- همان مأخذ صفحات ۱۲۴ و ۱۲۵

۱۴- همان مأخذ صفحهٔ ۷۷

۱۵- Arche Fype کهن الگو یا خاطرات ازلی و یا صور نوعی ناخودآگاه جمعی

۱۶- معرفت شاعرانه، معرفتی است که از طریق شعر او به واسطه وحی خاصی که به آنان می‌رسد در جهان پراکنده شده است.

سراب عدالت از دیدگاه هایک

موسی غنی‌نژاد

این مقاله متضمن خلاصهٔ آراء «فُن هایک» اقتصاددان معاصر مدافع لیبرالیسم در باب عدالت است. هایک در ایران چندان شهرت ندارد. امّا صورتِ بیشتر به ایدئولوژی آمیختهٔ افکار او در مقالات کارل پوپر و پیروان او انتشار نسبةً وسیع داشته است. با مطالعهٔ این مقاله میتوان دریافت که چگونه ظهور مفهوم آزادی، طرح مسألهٔ عدالت را دشوار کرده است.

نامهٔ فرهنگ

مفهوم عدالت اجتماعی همانند بسیاری از مفاهیم مهم رایج در بحثهای اجتماعی در جامعهٔ امروزی ما، برگرفته از فرهنگ غربی است. این مفاهیم وارداتی بلحاظ اینکه اتّخاذ آنها بدون توجه بچگونگی ظهور، مضمون و عملکرد واقعیشان صورت گرفته و میگیرد، تفکّر اجتماعی ما را دچار ابهام، اغتشاش و تناقض می‌نماید. موضع ما در برابر اندیشه‌ها و ارزشهای غربی از همان ابتدا انتخاب (التقاط) بوده است. البته این انتخاب بر مبنای برگرفتن «خوبها» و کنار نهادن «بدها» انجام میگیرد، از اینرو صرف انتخاب را نمی‌توان محکوم نمود، اگرچه دربارهٔ معیار تشخیص خوب و بد جای بحث فراوان است. بهرحال مسأله‌ای که از آن غفلت میشود، اینست که انتقال مفاهیم، ارزشها و نهادهای یک فرهنگ بفرهنگ دیگر و جذب و سازگار نمودن آنها در چه شرایطی و بر چه مبنایی امکان‌پذیر است. پاسخ باین پرسش مستلزم طرح قبلی مسألهٔ دیگریست و آن عبارتست از اینکه فرهنگی که انتخاب از آن صورت میگیرد، اساساً چگونه است و مضمون دقیق و واقعی آنچه برگرفته میشود، چیست؟ متأسفانه این مسائل هنوز بطور جدی در جامعهٔ ما طرح و بررسی نشده‌است و بدین سبب بیشتر بحثهای رایج در خصوص مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی (که همه آکنده از مفاهیم برگرفته از فرهنگ بیگانهٔ غربی است) در اغلب اوقات بجدلهای لفظی توخالی با نتایج عملی زیانبار تبدیل گشته‌است. عدالت اجتماعی یکی از این مفاهیم و ارزشهای وارداتی است که در سطوح مختلف جامعهٔ ما ظاهراً مقبولیت عام یافته است و در بیشتر مباحث اجتماعی و اقتصادی بعنوان مقصودی مطلوب، دست‌یافتنی و حتی اخلاقاً ضروری طرح میشود. منظور از عدالت اجتماعی چیست؟ آنچه در

جامعه ما پذیرفته شده‌است، تصوّر مبهمی از توزیع اجتماعی «عادلانه» یا «مناسب» امکانات و ثروتهاست، بدون اینکه باین امر توجه شود که در چه شرائطی میتوان مفهوم عدالت را متّصف بصفت اجتماعی نمود و یا با چه معیاری توزیع را میتوان عادلانه تلقی کرد. برای بازنمودن این بحث ما در این نوشته نظرگاههای «فردریک فُن هایک» را در خصوص عدالت اجتماعی منعکس خواهیم نمود. هایک تحقیقات مبسوط و مفصلی دربارهٔ این مبحث انجام داده است و عنوان فرعی جلد دوّم اثر مهم سه جلدی وی «سراب عدالت اجتماعی»[1] است. او **«سراب عدالت اجتماعی»** را تهدیدی جدی برای بزرگترین دستاورد تمدن غربی یعنی آزادیهای فردی میداند و معتقد است که «عدالت اجتماعی» در واقع «اسب تروا»ی سوسیالیسم در جوامع آزاد است و همانند خود سوسیالیسم از نوعی خردگرایی کاذب یا آنچه وی «خردگرایی سازنده‌مآب»[2] مینامد، ناشی میشود. مقصود از طرح دیدگاههای هایک نشان دادن اهمیّت و جنبه‌های مختلف بحثی است که در جوامع غربی دربارهٔ عدالت اجتماعی جریان دارد. حال آنکه در جامعهٔ ما این مفهوم بدون چون‌وچرا پذیرفته شده، بطوریکه در حال حاضر یکی از مبانی تفکر اجتماعی ما را تشکیل میدهد.

هایک عدالت راخصیصهٔ مربوط برفتار انسانی میداند و میگوید دقت در کلام ایجاب میکندکه صفات عادلانه و ناعادلانه را تنها برفتار انسانی اطلاق کنیم. اگر این واژه‌ها در وصف وضعیّت بکار رود، فاقد معنی خواهد بود، مگر اینکه شخص معینی مسؤول برقرارکردن این وضعیّت شناخته شود. واقعه‌ای بخودی خود یا وضعیتی که کسی قادر به تغییر آن نیست، میتواند خوب یا بد وصف شود، امّا صفات عادلانه یا ناعادلانه را دربارهٔ آنها نمیتوان بکار برد. نوزادی که معلول بدنیا می‌آید، کودکی که دچار بیماری لاعلاج میشود، انسانی که نزدیکترین کس خود را از دست میدهد، همه واقعه‌ها و وضعیتهای ناگوار است، امّا ناعادلانه «یا عادلانه» نیست، چرا که هیچکدام از تصمیم و رفتار شخص معینی ناشی نشده‌است. امّا اغلب اتفاق می‌افتد که بجهت «آنتروپومورفیسمی»[3] که در تفکّر و زبان ما وجود دارد، بسیاری از امور را، از طبیعت گرفته تا نهادهای اجتماعی دارای فکر، اراده و مسؤولیت تلقی کنیم و دربارهٔ عادلانه یا ناعادلانه بودن کلیّهٔ وضعیتها حکم کنیم[4]. مفهوم عدالت مستلزم اینست که فرد یا افرادی، عملی را باید یا نباید انجام دهند. این الزام بنوبهٔ خود ایجاب میکند که از قبل قواعدی که معرّف مجموعهٔ شرائطی است که در آن بعضی از انواع رفتار انسانی ممنوع یا الزامی است، معلوم باشد. بنابراین تعریف عدالت در حدود قواعد رفتاری عادلانه (صحیح) امکان‌پذیر است و به رفتار مسؤولانه (طبق قاعده یا خلاف قاعده) فرد یا

هایک می‌گوید: این فکر که همهٔ افراد باید متناسب شایستگیهایشان و یا خدماتی که بجامعه می‌دهند، پاداش دریافت کنند، از همان ابتدا مستلزم یک اقتدار مرکزی است که نه تنها مسؤولیت توزیع پاداشها را بعهده داشته باشد، بلکه وظایف افرادی را نیز که پاداش می‌گیرند، معین نماید.

افراد دلالت دارد. در سطح اجتماعی اعمال هماهنگ افرادی که در یک سازمان با قصد و نیّت قبلی و برای مقصود معینی گردهم آمده‌اند، می‌توانند عادلانه یا ناعادلانه باشند. امّا نظمهای اجتماعی خودجوش[5] را، که تشکیل و عملکردشان بقصد و ارادهٔ افراد معینی بستگی ندارد، نمیتوان متصف به وصف عادلانه یا ناعادلانه بودن نمود. از این لحاظ دربارهٔ اعمال حکومت میتوان از جهت عدالت حکم کرد، امّا در مورد خود جوامع انسانی، که نظمهای خودجوشی است، چنین حکمی جایز نیست[6].

باید توجه نمود که هایک بدو نوع نظم در روابط اجتماعی بین انسان قائل است، یکی نظمی که محصول طرح و قصد[7] آگاهانه انسان است و با غرض یا اغراض معینی ایجاد می‌شود... دیگری نظمی که با رعایت قواعد رفتاری خاصی و طی یک سیر تحوّلی طولانی، خودبخود بوجود می‌آید و لذا طرح و قصد انسانی در آن نقشی نداشته و غرض یا اغراض معینی در تشکیل آن ملحوظ نشده‌است ، او اینرا نظم خودجوش می‌نامد. مفهوم نظم خودجوش و تمایز آن را نظم مصنوع ارادی انسان (سازمان)، در اندیشهٔ هایک کمال اهمیت را دارد و در واقع هستهٔ مرکزی کل نظام فکری و تعقلی وی را تشکیل می‌دهد. از اینرو برای فهم دقیق نظریات وی دربارهٔ عدالت اجتماعی لازم است که قدری بیشتر در این باب تأکید شود. هایک بر این عقیده است که تقسیم پدیدارها بدو مقوله‌ای که امروزه طبیعی و مصنوعی می‌نامیم، به متفکرین یونان قدیم، قرن پنجم پیش از میلاد مسیح، باز میگردد. این تمایز بین پدیدارها باینصورت توضیح داده میشد که یک دستهٔ مستقل از عمل انسانی وجود دارد (طبیعی) و دستهٔ دیگر محصول عمل انسانی و یا طرح و قصد آگاهانهٔ وی (مصنوعی) است. تمایز غیر دقیق در

خصوص دستهٔ دوم پدیدارها موجب می‌شد که بعضی از نویسندگان پدیداری معین را، بلحاظ اینکه ناشی از عمل انسانی است، مصنوعی بدانند، در حالیکه نویسندگان دیگری همان پدیدار را، باین دلیل که ناشی از طرح و قصد آگاهانهٔ بشری نیست، طبیعی تلقی می‌نمودند. تنها در قرن هیجدهم بود که متفکرینی چون **«برنارد مندویل»** و **«دیوید هیوم»**، دستهٔ سوم و متمایزی از پدیدارها را آشکار نمودند که بعدها **«آدام فرگسون»** آنرا «نتیجهٔ عمل انسانی امّا نه ناشی از طرح و قصد آگاهانهٔ وی» نامید. هایک می‌گوید توضیح این دستهٔ سوم از پدیدارها که مستلزم مجموعهٔنظری متمایزی بود، موضوع علوم اجتماعی نظری (جدول) مبدّل شد[9]. کشف مقولهٔ سوّمی از پدیدارها بیکباره صورت نگرفت، بلکه در میان سکولاستیکهای قرون وسطی بعضی از متفکرین بچنین نتایجی رسیده بودند. در قرن دوازدهم میلادی بعضی از این نویسندگان تحت عنوان «طبیعی»[10] تمامی پدیدارهایی را که محصول تفکر آگاهانه نبود، طبقه‌بندی می‌کردند. بدین ترتیب **«لوئیس مولینا»**[11]، از متفکرین مسیحی یسوعی، در آثار خود از «قیمت طبیعی» سخن می‌گفت و منظور وی این بود که این قیمت «ناشی از خود پدیدار است و بقوانین و مقرّرات بستگی ندارد. این قیمت بستگی بشرایط متعدّدی دارد که آنرا تغییر می‌دهد، همانند احساسها، ذائقه‌ها و ارزیابیهای متفاوت افراد». آنها معتقد بودند که قیمت ریاضی و دقیق کالا را نمیتوان از قبل معین نمود و این قیمت تنها نزد خدا شناخته شده است، چرا که بستگی بآنچنان شرایط متعدد و متغیّری دارد که هیچ انسانی قادر بشناخت آنها نیست، لذا تعیین «قیمت عادلانه» را باید به عهدهٔ بازار گذاشت[12]. امّا این آغاز تلّقی تحولی از نهادهای اجتماعی در قرون هفدهم و هیجدهم بخصوص تحت تأثیر آراء **"دکارت"** تحت‌الشعاع "خردگرایی سازنده‌مآب" قرار گرفت. در نتیجه معانی واژه‌های "عقل" و "قانون طبیعی" کاملاً عوض شد. عقل که در برگیرندهٔ توانایی روح انسان به تمیز بین خوب و بد، یعنی بین آنچه مطابق قواعد موجود است و آنچه چنین نیست، تلقی میشد، جای خود را باین دیدگاه داد که عقل عبارتست از توانایی ایجاد چنین قواعد با حرکت از قضایای اولیهٔ بدیهی. مفهوم "قانون طبیعی" بدین ترتیب تبدیل به "قانون عقل" شد. این قانون طبیعی تعقلی جدید (**گروسیوس** و جانشینان وی) در واقع در یک فکر با مخالفین پوزیتیویست خود مشترک بود و آن اینکه همهٔ قوانین توسط عقل درست شده است و یاحداقل میتوان آنها را از طریق عقل کاملاً توجیه نمود. تفاوت آن دو مکتب در اینست که طبق تصور مکتب اول "حق" را از قضیه‌های ماقبل تجربی میتوان استنتاج کرد، حال آنکه پوزیتیویسم، حق را محصول اعمال ارادی و

رنه دکارت

بنظر میرسد که هایک بچند لحاظ عدالت اجتماعی را سراب، یعنی مفهومی فاقد مضمون واقعی، می‌داند.

تصمیم‌گیری مبتنی بر شناخت تجربی در جهت تحقق مقاصد مطلوب انسانی تلقی می‌نماید[13]. امّا از دیدگاه طرفداران نظریهٔ تحولی (از جمله هایک) حق همانند بسیاری دیگر از پدیدارهای اجتماعی محصول عمل انسانی است، امّا ناشی از طرح و قصد آگاهانهٔ بشری نیست. هایک بر این عقیده است که حق همانند نهادهای اجتماعی بزرگ دیگر چون زبان، اخلاق، پول، بازار و خود جامعه، بطور آگاهانه طراحی و ایجاد نشده است، بلکه محصول یک جریان تحولی طولانی است. این تحول توسط یک مکانیسم انتخابی، آزمون و خطا، از میان رفتن ساختارهای بدون کارآیی صورت میگیرد[14]. هدفمند بودن و مفید بودن نهادهایی نظیر پول، بازار، زبان و غیره، اغلب این توهّم را بوجود می‌آورد که انسان بطور تعقلی این نهادها را برای همین مقاصد طرح و ایجاد کرده است. در حالیکه در واقع این هدفمند و مفید بودن همانند عملکرد اُرگانهای موجودات بیولوژیکی است و در حقیقت چنین عملکردی در سایهٔ یک تحول تدریجی طولانی بدست آمده است[15].

حال میتوان پی برد که چرا هایک از "سراب" عدالت اجتماعی سخن میگوید. در واقع اگر جامعه را آنچنانکه وی معتقد است، نظم خودجوشی بدانیم، وضع موجود در آن را، هر چند ناگوار و نامطلوب باشد، نمیتوان ناعادلانه (یا عادلانه) دانست، چرا که این وضع محصول طرح و قصد آگاهانهٔ شخص یا اشخاص بخصوصی نیست. عدالت اجتماعی فرد را مخاطب قرار نمی‌دهد، بلکه جامعه را مسؤول می‌شناسد. امّا سوای خطای "آنتروپومورفیسم" که جامعه را صاحب اراده، تصمیم و مسؤلیت میداند، تنها در صورتی میتوان جامعه را مسؤول بحساب آورد که از لحاظ ساختار و عملکرد وضع "سازمان" را داشته باشد و نه نظمی خودجوش. سازمان تشکیلات هدفمندی است که با طرح و قصد آگاهانه بنا میشود و هر عضوی برای تحقق غرض یا اغراض سازمان، وظیفهٔ معینی بعهده دارد و از اختیارات و امتیازات

عدالتی را از بین میبرد، بلکه سایر دستاوردهای مهم تمدّن بشری را نیز در معرض نابودی قرار میدهد.

ظاهراً "جان استوارت میل" اوّلین کسی است که اصطلاح عدالت اجتماعی را بمعنی امروزی کلمه بکار برده و آنرا صریحاً معادل مفهوم عدالت توزیعی قرار داده است. طبق نظر وی عدالت اجتماعی یا توزیعی یعنی اینکه جامعه باید رفتار یکسان با تمام کسانی که شایستگی یکسانی دارند، داشته باشد.[16] او که در کلّیهٔ تعاریف خود از عدالت همیشه رفتار فردی را درنظر دارد، در این مورد از رفتار جامعه سخن میگوید. تعریف عدالت باین صورت که هرکس باید پاداشی متناسب با شایستگیش دریافت کند، مستلزم حل این مسأله است که جامعه چگونه میتواند شایستگی افراد را تشخیص دهد. سوای این مشکل که تشخیص شایستگی آحاد جامعهٔ بزرگ امری فراتر از توانایی بشریست، باید گفت که اساساً جامعه که بمعنی دقیق کلمه متفاوت از دستگاه حکومتی است، نمی‌تواند در جهت تحقق مقصود معینی اقدام نماید. از اینرو دست‌یافتن بعدالت اجتماعی ایجاب میکند که آحاد جامعه طوری سازماندهی شوند که بتوان آنچه را در جامعه تولید میشود به سهمهای خاصی بین افراد یا گروهها تقسیم نمود. بعبارت دیگر جامعه باید به سازمان هدفمند تبدیل گردد تا بتوان آرمان عدالت اجتماعی را تحقق بخشید. واضح است که منطق نهایی چنین کاری بمعنی به انقیاد در آوردن افراد و سلب آزادیهایشان است.

هایک این سؤال اساسی را مطرح میسازد که آیا چنین تکلیف اخلاقی واقعاً وجود دارد که انسان خود را مطیع قدرت نماید تا با تنظیم فعالیتهای اعضای جامعه نوع معینی از توزیع را که بروایتی عادلانه تلقی میشود، تحقق بخشد[17] اغلب تصوّر میشود که عدالت اجتماعی بسادگی ارزش اخلاقی جدیدی است که باید به ارزشهای اخلاقی قبلی اضافه شود و جای خود را در نظام قواعد اخلاقی پیدا نماید. امّا بیشتر اوقات از این مسأله غفلت می‌شود که برای عملی ساختن آرمان عدالت اجتماعی باید نظم جامعه را بطور کلّی و بنیادی تغییر داد و لذا بسیاری از ارزشهای دیگر را قربانی آن نمود.[18]

هایک مخالفتی با دخالت حکومت در خصوص حمایت از افراد تهیدست حتی بصورت تضمین حداقل درآمد ندارد، امّا معتقد است که چنین کاری باید حتماً در خارج از حدود نظم اقتصادی (بازار) انجام گیرد، تا عملکرد آنرا مختل نکند، وگرنه نتیجهٔ نهایی نقض غرض خواهد بود. یعنی ایجاد اختلال در نظم اقتصادی چون موجب تخصیص نامناسب منابع و کاهش امکانات تولید ثروت میگردد، از این طریق نهایةً امکان حمایت از افراد کم درآمد را نیز محدودتر می‌نماید. کمک بافراد کم درآمد را نباید با مسألهٔ توزیع درآمد و ثروت در سطح جامعه که

مقصود اصلی عدالت اجتماعی است، یکسان انگاشت. کمک بهم نوعان همیشه در تمامی جوامع بانحاء مختلف وجود داشته است و باید تأکید نمود که این کار مستلزم دگرگونی نظم اقتصادی نیست. امّا آرمانخواهی عدالت اجتماعی توزیع درآمد و ثروت را در سطح کلّ افراد و اقشار جامعه درنظر دارد و بناچار با سیستم اقتصادی (تولیدی) تداخل پیدا می‌کند. منطق توزیعی عدالت اجتماعی عملکرد بی‌اثر و بی‌طرفانهٔ نظم بازار را برنمی‌تابد. در جامعهٔ مبتنی بر اقتصاد بازار آزاد تخصیص منابع و نهایةً توزیع درآمد از طریق مکانیسم قیمتها و نظم بازار صورت می‌گیرد. با توجه باینکه بازار رقابتی نوعی نظم خودجوش و غیرشخصی است، همچنانکه پیشتر اشاره شد، صفات عادلانه یا ناعادلانه را دربارهٔ آن و نتایجی که ببار می‌آورد، نمیتوان بکار برد. نتایج نظام بازار همانند نتایج رقابت "بازی" از قبل معلوم نیست با اینکه علاوه بر مهارت و جدیت بازیکنان عوامل خارجی و غیر قابل پیش‌بینی (که اغلب بمجموعهٔ آنها شانس اطلاق می‌شود) نیز در نتیجهٔ مسابقه مؤثر است، امّا نتیجه هرچه باشد آنرا نمی‌توان ناعادلانه یا عادلانه خواند. عدالت تنها به نحوهٔ اجرای بازی مربوط می‌شود، یعنی اگر کسی قواعد بازی را رعایت نکند، عمل وی "نادرست" و غیر عادلانه است و بتبع آن نتیجهٔ بازی را نیز می‌توان ناعادلانه خواند. امّا اگر تمام بازیکنان و داور بقواعد بازی پایبند باشند، نتیجهٔ بازی را هر چند ناخوشایند و نامنتظر باشد، نمیتوان ناعادلانه نامید. این قضیه دربارهٔ بازنده‌ای که شایستگی یکسان یا حتی بیشتری از برنده دارد و صرفاً برحسب تصادف باخته است، صدق می‌کند. هیچ بازیکن درستکاری بصرف اینکه شایستگی بیشتری از برنده دارد، متعرّض نتیجهٔ بازی نمی‌شود، البته بشرط اینکه قواعد بازی کاملاً رعایت شده باشد. علت این امر واضح است، عدالت اساساً خصیصهٔ رفتار فردی است و ارتباطی بوضعیّت پدیدارها ندارد. این مطلب عیناً در مورد نظم بازار نیز صدق می‌کند. نظم اقتصادی بازار مستلزم رعایت بعض قواعد رفتاری کلّی است. عدالت اینجا مربوط بنحوهٔ رفتار شرکت کنندگان در رقابت اقتصادی و نیز بی‌طرفی داور (دولت) ناظر بر قواعد بازیست.

اگر نسبت بقواعد تخلّفی صورت نگیرد، درباب نتیجهٔ عملکرد بازار از زاویهٔ عدالت نمیتوان حکم کرد، چرا که نتایج نظم بازار محصول طرح و قصد قبلی شخص یا اشخاص معینی نیست. "توزیع" درآمد و ثروت ناشی از نظم بازار ممکن است که برای بعضی بسیار ناگوار باشد، یعنی بازندگانی باشند که از هرنظر "شایستگی" شان بیشتر از برندگان است، امّا این وضع را نمیتوان ناعادلانه خواند، چون هیچ رفتار ناعادلانه‌ای آنرا بوجود نیاورده است. بکاربردن واژهٔ توزیع درخصوص نظم بازار منشاء ابهام و

جان استوارت مي

سوء تفاهم بزرگی است. اقتصاد بازار مبنی بر مکانیسم قیمتهاست و این مکانیسم عبارتست از علائمی برای تولیدکنندگان که برای نفع خودشان روبسوی تولید کالاهایی آورند که افراد جامعه بیشترین نیازمندی یا تقاضا را برای آنها دارند. مکانیسم قیمتها راهنمای اولویتهای تولیدیست و از این طریق حداکثر خدمت ممکن را برای بیشترین تعداد افراد فراهم می‌آورد. مکانیسم قیمتها اطلاعات مربوط به اولویت خواسته‌های افراد (مصرف‌کنندگان) جامعه را بتولیدکنندگان منتقل میکند و اساساً نوعی سیستم اطلاع‌رسانی است و هیچ ربط مستقیمی بتوزیع بعنوان مقصودی خاص ندارد. چگونگی توزیع نتیجهٔ تبعی آشتی بین خواسته‌های مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان است و وضعیت آن بهیچ وجه از قبل قابل پیش‌بینی نیست. حال اگر یک اقتدار مرکزی (مثلاً حکومت) بخواهد یک وضعیت معین توزیع (عدالت اجتماعی) را هدف قرار دهد بناچار سیستم اطلاع رسانی مکانیسم قیمتها را برهم میزند و کارآیی بازار را از آن میگیرد. اتخاذ هرگونه سیاست مستقیم توزیعی (عدالت اجتماعی) یعنی نقض و برهم زدن نظم اقتصادی بازار است.

اتّخاذ سیاستهای توزیعی در ادامهٔ منطقی خود سیاستهای تولید معینی را نیز بدنبال می‌آورد و در نتیجه کلّ نظام اقتصادی از بنیاد دگرگون می‌شود. هایک می‌گوید: این فکر که همهٔ افراد باید متناسب شایستگیهایشان و یا خدماتی که بجامعه می‌دهند، پاداش دریافت کنند، از همان ابتدا مستلزم یک اقتدار مرکزی است که نه تنها مسؤولیت توزیع پاداشها را بعهده داشته باشد، بلکه وظایف افرادی را نیز که پاداش می‌گیرند، معین نماید. بعبارت دیگر استقرار عدالت اجتماعی ایجاب می‌کند که افراد علاوه بر پیروی از قواعد کلّی (قانون)، دستورهای خاصی راکه برای هر فرد مشخصی صادر میگردد، اجرا نمایند. نظم اجتماعی متناسب با چنین وضعی که در آن افراد در خدمت اجرای مقاصد معین نظام واحدند، سازمان است و نه نظم خودجوش[19] امّا تبدیل جامعه به سازمان یکی از بزرگترین دستاوردهای تمدن بشری یعنی آزادیهای فردی را که عمدهٔ در سایهٔ عملکرد نظم خودجوش بازار ممکن شده است، از بین میبرد. بعقیدهٔ هایک یکی از بزرگترین نتایج استقرار نظم بازار بصورت نظام اقتصادی غالب بر کل جامعه که طی دو قرن اخیر گسترش پیدا کرده است، سلب قدرت از کسانی است که بخواهند از آن استفاده دلبخواهی (استبدادی) نمایند. او می‌گوید نظم بازار بزرگترین تحدید قدرت استبدادی را در طول تاریخ بشری عملی ساخته است، حال آنکه سراب عدالت اجتماعی این پیروزی عظیم آزادی شخصی را بطور جدّی بخطر می‌افکند[20].

مقصود از طرح دیدگاههای هایک نشان دادن اهمیّت و جنبه‌های مختلف بحثی است که در جوامع غربی دربارهٔ عدالت اجتماعی جریان دارد. حال آنکه در جامعهٔ ما این مفهوم بدون چون‌وچرا پذیرفته شده، بطوریکه در حال حاضر یکی از مبانی تفکر اجتماعی ما را تشکیل میدهد.

بنظر میرسد که هایک بچند لحاظ عدالت اجتماعی را سراب، یعنی مفهومی فاقد مضمون واقعی، می‌داند اوّل همان نکته‌ایست که قبلاً بآن اشاره شد، یعنی اگر عدالت را خصیصه‌ای مربوط برفتار فردی بدانیم، مفهوم عدالت اجتماعی تناقض در کلام است. امّا اگر منظور از عدالت اجتماعی همان مفهوم قدیمی عدالت توزیعی باشد، امکان آن تنها در گروه کوچک (همانند خانواده) قابل تصوّر است و در جامعهٔ بزرگ تحقق‌پذیر نیست. همانگونه که اشاره رفت، عدالت اجتماعی مستلزم دخالت اقتدار مرکزی (حکومت) است. برای برقراری برابری مادّی و رفاهی بین افراد جامعه حکومت مجبور است که رفتار نابرابری نسبت بافراد داشته باشد، چرا که هر فردی دارای توانایی، استعداد، دانش و وضعیت طبیعی و اجتماعی متفاوتی است. لذا ایجاد برابری مستلزم اتّخاذ رفتاری نابرابر است. بعبارت دیگر حکومت مجبور است بجای رفتار مبنی بر قواعد عام و همه شمول (قانون) از دستورالعملهای خاص و مورد بمورد استفاده کند. واضح است که در اینصورت اساس حکومت قانون و هرگونه نظام حقوقی که الزاماً مبنی بر قواعد عام و همه شمول است، برهم میریزد و راه برای اقتدار نامحدود و استبدادی حکومت باز میشود. روی دیگر اقتدار نامحدود حکومت سلب آزادیهای فردی است. باید تأکید نمود که عدالت توزیعی تنها در گروهی کوچک مانند خانواده میتواند امکان‌پذیر باشد که در آن رئیس خانواده با اطلاع کامل از وضعیت خاص و نابرابریهای موجود بین اعضای خانواده می‌تواند توزیع مناسبی را برغم خود بین آنها انجام دهد. امّا دسترسی به چنین اطلاعاتی در مورد آحاد جامعهٔ بزرگ برای حکومت یا هر اقتدار مرکزی عملاً غیر ممکن است. لذا اقدام در جهت جاری ساختن عدالت توزیعی در جامعهٔ بزرگ کوششی بی‌سرانجام است و تنها نتیجه‌ای که از آن عاید میشود، عبارتست از تبدیل جامعه بسازمان. بعبارت دیگر عدالت توزیعی در جامعهٔ امروزی در عمل منتهی بنوعی آرمان‌خواهی سوسیالیستی

کمک بهم نوعان همیشه در تمامی جوامع بانحاء مختلف وجود داشته است و باید تأکید نمود که این کار مستلزم دگرگونی نظم اقتصادی نیست.

عدالت اساساً خصیصهٔ رفتار فردی است و ارتباطی بوضعیّت پدیدارها ندارد.

میگردد. از اینروست که که هایک عدالت اجتماعی را "اسب تروا"ی سوسیالیسم میخوانند. امّا نتیجهٔ دیگر کوشش برای تحقق عدالت اجتماعی، همانطور که ذکر شد، محدودتر شدن هر چه بیشتر حوزهٔ اقتدار و اختیار فردی بلحاظ گسترش اقتدار حکومتی و تبدیل جامعه بسازمان است. هرگام بپیش در جهت عملی‌ساختن عدالت اجتماعی گامی بپس در زمینهٔ آزادیهای فردی است. امّا زمانیکه آزادی فردی از بین می‌رود یا بسیار محدودتر میشود، استقلال و اختیار و مسؤولیت فردی، یعنی پایه و اساس هرگونه اصل اخلاقی (از جمله عدالت)، نیز از جامعه رخت برمی‌بندد. هایک می‌گوید: عدالت اجتماعی، موجب وابستگی افراد به قدرت می‌شود و این وابستگی باعث از بین رفتن آزادی تصمیم شخصی، یعنی آنچه هر اخلاقی ضرورةً بر اساس آن بناشده، می‌گردد[۲۱].

عدالت اجتماعی با همهٔ شباهت و قرابت آن با مفهوم قدیمی عدالت توزیعی مفهومی کاملاً جدید است. عدم توجه باین مسأله ممکن است که موجب بروز سوء تفاهمهایی گردد. در واقع آرمان عدالت اجتماعی بدنبال نهضت‌های دموکراتیک و مساوات طلبانه سیاسی در دوران جدید اروپا (قرون هفدهم و هجدهم) بوجود آمد. این نهضتها خواهان لغو امتیازهای سیاسی و اجتماعی دوران اشرافیت و برابری همه در مقابل قانون بودند. امکان مشارکت برابر حقوق همهٔ افراد جامعه در زندگی سیاسی یکی از مضامین اصلی کلیّهٔ نهضتها و انقلابهای دموکراتیک دوران جدید بود. تحقق کمابیش این آرمانها توأم با گسترش روابط بازار در جوامع اروپای غربی شکوفایی اقتصادی چشم‌گیری را بخصوص طی قرن نوزدهم بدنبال آورد. امّا بوضوح پیدا بود که همهٔ آحاد و اقشار جامعه به یکسان نمیتوانند از این فراوانی ثروت و رفاه بهره گیرند. در مواردی نابرابریهای اقتصادی حتی از گذشته بیشتر شده بود، بطوریکه این امر موجب گردید که رؤیای جاودانهٔ "دوران زرین گذشته" در خوابهای پریشان گروههایی از مردم و نیز روشنفکران پدیدار شود. بطور کلّی دو نوع عکس‌العمل نسبت باین وضع بوجود آمد، یکی محافظه‌کارانه که تمامی ناهنجاریها را ناشی از انقلابها و دگرگونی نظم پیشین قلمداد می‌نمود و دیگری رادیکال و سوسیالیستی که انقلابهای دموکراتیک و آزادیخواهانه را ناقص و ناتمام تلقی میکرد و معتقد بود که دموکراسی و آزادی سیاسی را باید با دموکراسی و آزادی اقتصادی (آزادی از فقر) تکمیل نمود. آرمان عدالت اجتماعی در چنین شرایطی پدید آمد. عدالت اجتماعی که بعضاً آنرا عدالت اقتصادی نیز می‌نامند، در حقیقت عبارتست از کنترل نظم اقتصادی و تنظیم ارادی توزیع ثروت بمنظور فائق آمدن بر نابرابری اقتصادی ناشی از نظم بازار. مفهوم عدالت اجتماعی بر اساس این تصوّر بوجود آمده است که با شناخت کامل قوانین اقتصادی میتوان آنها را بمنظور تحقق اهداف اجتماعی معینی (توزیع عادلانه درآمد) بخدمت گرفت، غافل از اینکه چنین اقدامی بمعنی تبدیل جامعه بسازمان یا بعبارت دیگر از میان برداشتن نظمی (خودجوش) است که قوانین اقتصادی خود بیانگر عملکرد آن است این "بر سر شاخ بن بسریدن" در واقع منطق درونی هرنوع سیاست سوسیالیستی و آرمانگرایی مبنی بر عدالت اجتماعی است[۲۲].

نکتهٔ مهمی که دربارهٔ جوامعی مانند جامعهٔ ما که هنوز بتوسعهٔ اقتصادی پایداری دست نیافته‌اند، باید مورد تأکید قرار گیرد، اینست که خلط آرمان عدالت اجتماعی با مفهوم قدیمی عدالت توزیعی در عمل منتهی باتخاذ سیاستهای ضد توسعه میگردد. بدین معنی که پیوندی ناگفته و شاید ناخواسته بین نیروهای محافظه‌کار که از هرگونه تحوّلی واهمه دارند و "عدالت توزیعی" را تضمینی برای حفظ وضع موجود تلقی می‌کنند و نیروهای "چپ" ترقی‌خواه که خواهان توزیع ثروت و درآمد با آرمان سوسیالیستی "عدالت اجتماعی"اند، بوجود می‌آید. حاصل چنین ترکیب متناقض و نامتجانسی تبدیل حکومت به تنها "قیّم" اقتصادی جامعه و ایجاد سدّ محکمی در برابر ابتکارات فردی و گسترش نظام بازار رقابتی است. کشورهای آمریکای لاتین نمونهٔ بارزی در این خصوص‌اند. تمایل به سیاستهای مرکانتیلیستی که ریشه در گذشتهٔ تاریخی بسیار دور و فرهنگ کشورهای آمریکای لاتین، باخواست نیروهای "پروگرسیت" بمنظور استفاده از دولت برای توزیع مجدد ثروت بین فقرا تحت لوای "عدالت اجتماعی" گره خورده و عملاً دولت را در این جوامع تبدیل بفعّال مایشاء اقتصادی و سیاسی نموده است[۲۳]. اتّخاذ بدون تأمّل آرمان عدالت اجتماعی بعنوان یکی از آخرین دستاوردهای انسانی تمدن جدید علاوه بر مشکلاتی که ذکر شد، زیان جبران ناپذیر دیگری نیز

بهمراه می‌آورد و آن بی‌اعتبار نمودن شأن و منزلت "حق" و "قانون" در جامعه است. البتّه این مسأله منحصر بجوامع توسعه نیافته نیست، امّا شدّت و حدّت آن در این جوامع بیشتر است. هایک می‌گوید: اخیراً مفهوم ایجابی و مثبت از عدالت علاوه بر مفهوم سلبی آن جای خود را در اعلامیّه‌ها و اسناد حقوقی ملی و بین‌المللی بازکرده است. مفهوم سلبی عدالت بصورت قواعد رفتار عادلانه تعریف می‌شود، امّا مفهوم ایجابی عدالت بمعنی مکلّف نمودن حکومت باداى برخی حقوق خاص و معیّن برای افراد است که اغلب بآنها حقوق "اجتماعی و اقتصادی" اطلاق میشود. این حقوق مانند حق کار، مسکن و غیره در عمل بمعنی طلبی است که افراد از جامعه دارند. ادای این گونه حقوق و طلبها مستلزم ترتیب دادن روابط اجتماعی بصورت سازمان است. امّا می‌دانیم که تبدیل جامعه بسازمان بنیاد هرگونه قاعدهٔ رفتاری عام و همه شمول را از بین می‌برد، بنابر این مشاهده می‌شود که حقوق اجتماعی و اقتصادی جدید بهیچوجه با حقوق مدنی قدیمی سازگاری ندارد و قبول یک دسته از حقوق در حقیقت نفی دستهٔ دیگر است[24]. این حقوق اجتماعی و اقتصادی جدید برای بار اوّل بصورت مدوّن و رسمی در "اعلامیه جهانی حقوق بشر" طی مجمع عمومی سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۸ آمده است. این اعلامیّه علاوه بر حقوق مدنی غربی دارای فصلهایی است که آشکارا تحت تأثیر مفهوم خاصّی از حقوق که متأثر از انقلاب مارکسیستی روسیه است، تدوین شده است. بدنبال بیست و یک بند اوّل که طی آنها حقوق مدنی کلاسیک عنوان شده است، هفت بند مربوط بحقوق اجتماعی و اقتصادی آمده است که در واقع بیانگر حق یا طلبی است که هرفرد از جامعه دارد. امّا معنی حقوقی این سخن که هرکس «حق دارد از طریق مساعی ملی و بین‌المللی حقوق اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی خود را که لازمهٔ شأن انسانی و رشد آزادانهٔ شخصیّت اوست... تحقق بخشد»، (مادهٔ ۲۲) چیست؟ سوای ابهام موجود در کلیّهٔ مفاهیم بکار رفته در این مادهٔ "اعلامیه" مسأله اینجاست که اگر کسی از این حق محروم شود، چه مرجعی در مقابل وی مسؤول است و او برای احقاق حق خود دعوای خود را در کدام دادگاه باید طرح نماید؟ سایر مواد اعلامیه نیز که در آن حق کار، مسکن، بهداشت، آموزش و جز اینها مطرح می‌شود، وضعی بهمین منوال دارد. این مواد که بیانگر آمال و آرزوهای بسیار والای انسانی است، هیچکدام منزلت حق بمعنی دقیق وحقوقی کلمه را ندارد. بعلت ابهامی که در بندبند این حقوق اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی وجود دارد، مانند "شرایط منصفانه و رضایت‌بخش کار"، "مسکن و مراقبتهای طبّی مناسب"، "رشد شخصیّت" و جز اینها، هیچ جامعه‌ای هر چند

باید توجه نمود که هایک بدو نوع نظم در روابط اجتماعی بین انسان قائل است، یکی نظمی که محصول طرح و قصد[7] آگاهانه انسان است و با غرض یا اغراض معینی ایجاد می‌شود... دیگری نظمی که با رعایت قواعد رفتاری خاصی و طی یک سیر تحوّلی طولانی، خودبخود بوجود می‌آید

پیشرفته قادر بسامان بخشیدن بآنها نیست. از اینرو تنها نتیجهٔ مهمی که نهایةً حاصل می‌شود بی‌ارج شدن مفهوم "حق" بطور کلی است. هایک می‌گوید: معرفی آرمانها و آرزوها بصورت حق نه تنها اسباب و لوازم افزایش ثروت را از جامعه دور میکند، بلکه واژهٔ "حق" را بدون ارزش و فاقد محتوی می‌نماید. واژه‌ای که حفظ معنی حقیقی و دقیق آن برای برقرار داشتن جامعهٔ آزاد حائز کمال اهمیّت است[25].

یادداشتها

1- F.A. von HAYEK , "Law, Legislation and liberty" , vol. 2 , " the mirage of social Justice", Routledge & kegan paul , london,

1976

2- Rationalsme constructiviste

3- Anthromorphisme تصوّر انسان وارکلیه پدیدارها

4- HAYEK, "Droit , législadion et liberté" , vol.2, PUF, paris, 1984, pp. 37, 38

5- Ordre spontne

6- Idem, p.39

7- design بانگلیسی

8- Organization

9- Hayek, or. cit, vol 4, P.23

10- naturalle

11- Luis Molina

12- Idem, p.24

13- Idem, p.25

14- Idem, p.26

هایک با تکیه بر تحقیقات مفصلی که بخصوص در انگلستان صورت گرفته است، میگوید: نظریهٔ تطوّری "داروین" ریشه در تئوریهای نظم خود جوش متفکرین قرن هیجدهم مانند مندویل و هیوم دارد. برای توضیح بیشتر ر.ک. بپانویس ص ۱۸۱ همان اثر.

15- HAYEK, "Scientisme et sciences Plon (Agora), Paris, 1953, PP.sociales", 131-133

16- J.S. Mill, "L'utilitarisme", (1861), Flammarion, paris, 1988, P.122

17- HAYEK,"Droit,législation et liberté" ,vol.2, P.77

18- Idem, P.84

19- Idem, pp. 102- 103

20- Idem, p. 120

21- Idem, p. 119

۲۲- "فرانسیس فوکویاما" نیز بشیوهٔ خود این تناقض بین آرمان سوسیالیستی و عملکرد آنرا مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌گوید: آرمان مارکسیستی گسترش "قلمرو آزادی" (عمدهٔ آزادی از فقر) بطور نسبی و بیش از هر نظامی در جوامع پیشرفتهٔ مبنی بر اقتصاد بازار آزاد تحقق یافته است. ر.ک:

Francis Fukuyama, "La fin de l'histoire et le dermier homme", Flammarion, paris 1992, pp. 161-162

23- A. O. HIRSCHMAN, "The Turn to Authoritarianism in latin America ..." , cite'in F. Fukuyama, or. cit, p. 133

24- HAYEK, or. cit., p. 124

25- Idem, p. 127

جان رولز و تئوری عدالت

ژان لاکوست

ترجمهٔ عبدالعزیز غریب

" تئوری عدالت" نام کتابیست که جـان رولز آن را در سال ۱۹۷۰ نوشته است ایـن کتـاب در واقـع حـاکـی از گسیختگی در فلسفهٔ تحلیلی است؛ زیرا که در این کتاب مهم و اساسی بهیچوجه بزبـان هـر روزی و معنـایی کـه

که «جامعه نظم و ترتیب یافته و صورت نظام همکاری ثابت و استوار نیز پیدا کرده است. با این همه برای حکم در باب حقانیت و عدالت مؤسسه‌ای اجتماعی باید در باب آن صاحبِ نظر و بصیرت بود و بر تعریفی از عدالت تکیه کرد.

طریق عدالت کدامست؟ رولز برای پاسخ دادن باین پرسش که همه میدانیم مطلب اصلی کتاب جمهوری (سیاست‌نامه) افلاطون است، موقفیتی فرضی و خیالی درنظر میآورد که واقعیت تاریخی ندارد، امّا بنظر او همواره میتوان در فکر و ذهن آنرا بازیافت. در این موقعیّت وهمی و فرضی قاعدهٔ اشخاص آزاد و عاقل باید قواعد دائم و متبّع (مطاع) جامعهٔ خود و اصول کلی و عمومی و بسیط و فراگیری را اختیار کنند که برطبق آن بتوانند بخیرات و حوایج ذاتی خود دست یابند و با آنها اختلافاتی راکه مدام تجدید میشود، حلّ کنند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، در این تعبیر تازهٔ قرار داد اجتماعی لازم نیست که شرکاء بانتخاب سیاسی بپردازند، بلکه بیشتر باید بپرسشی فلسفی جواب بدهند و آن پرسش اینست که بهترین تعریف عدالت کدامست. این اشخاص آزاد و برابر که باید حدود اساس نامه‌ای راکه جامعهٔ آنها بر مبنای آن تأسیس میشود، با ملاحظهٔ کمبود مایحتاج و تقاضاهای گوناگون معین کنند، پیوندشان نه بر اثر مهر و همدلی و نه بواسطهٔ کین توزیست. آنها هیچ علاقه‌ای بیکدیگر ندارند. یعنی نه دوست یکدیگرند و نه با هم دشمنی دارند، امّا امر مهم و اصلی در بیان حقیقت این موقعیت و وضع خیالی است که اشخاص در مقابل آن مقام خود را در جامعهٔ آینده نمی‌دانند. (آنها نمی‌دانند که آیا خواجه یا برده و غنی یا فقیرند) و حتّی نسبت بمواهب طبیعی خود و اینکه چه چیزها را بر چیزهای دیگر ترجیح میدهند. و نسبت بمعنی زندگی بی‌خبرند. این امر در تعبیر رولز «حجاب جهل و بی خبری» خوانده میشود. این اشخاص که بدون آشنایی با منافع و علائق اصیل خود در سودای دفاع از آنند، چه مفهومی از عدالت می‌توانند داشته باشند؟ رولز برآنست که این اشخاص عدالتی را برمیگزینند که خود آن را تئوری عدالت بمعنی نصفت میخواند و آنرا بر هر مفهوم دیگر و بخصوص بر مذهب اصالت نفع ترجیح میدهد.

مذهب اصالت نفع در قرن هجدهم در آثار هلوسیوس و دیویدهیوم ظاهر شد، امّا بیان رسمی و جا افتادهٔ آنرا در مقالات و آراء **جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲)** و **جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۶)** میتوان یافت مذهب اصالت نفع بر پایهٔ این تصور و فکر بنا شده است که جامعه وقتی دارای نظم و سامان و ترتیبات درست (عادله) است که تأسیسات بنیادی آن بنحوی سازمان یافته باشد که بیشترین اندازه و میزان رضایت خاطر را

کدام قاعده بیشترین فایده را در مجموع یا بطور متوسط به بیشترین افراد مردم میرساند. پیداست که مذهب اصالت نفع میتواند با توسل بشعارهایی مثل عدالت و وعدهٔ دروغ بهبود زندگی وسیله‌ای برای توجیه هر نوع نظام قهر و ستم باشد و فی‌المثل بگوید که اگر تمام جوانب را درنظر آوریم بردگی گروههایی از مردم نیز عادلانه است، زیرا که با آن این امکان پدید می‌آید و زمینه فراهم می‌شود که امتیازات گروهی دیگر تا بیشترین حد ممکن افزایش یابد و فی‌المثل یک طبقه آسوده خاطر پدید آید که وجود خود را وقف علم و هنر و سیاست کند و از این طریق جامعه بهره‌مند شود. در مقابل مذهب اصالت نفع که این فکر و استدلال را می‌پراکند که بشر میان امکانهای اقتصادی فردی آنرا که سودمندتر است، انتخاب میکند و از نفع قلیل کنونی برای نفع کثیر آینده صرف‌نظر میکند، رولز نظریهٔ عدالت بمعنی انصاف را پیش می‌آورد که مبنی بر دو اصل است. اصل اوّل تصدیق حق مساوی همه کس برای برخورداری از آزادیهای اساسی مثل آزادیهای سیاسی، آزادی بیان و وجدان و حفظ حیثیت انسانی و غیره است. اصل دوم مشعر بر اینست که نابرابریهای اجتماعی بشرطی که برای مصالح همگان و بخصوص کسانی که بهره و نصیب کمتری میبرند، سازمان یافته باشد، موجّه و قابل قبولست.

این دو اصل ترتیب تقدّم و تأخر دارد و در عرض هم

نیست. از نظر رولز این بی‌عدالتی نیست که عدهٔ محدودی از مزایای بیش از حد متوسط برخوردار باشند، بشرط آنکه در این شرایط وضع کسانی که تمتع کمتر دارند، بهبود یافته باشد. (امّا از کجا میتوان اینرا دانست؟).

در واقع تأکید بر برابری در اصل اوّل با نحوی واقع‌بینی مایل بمذهب اصالت نفع تعدیل شده است. آیا این تعدیل حدودی دارد؟ زیرا که بر طبق اصل اول و در حدود این اصل که اصلی بالذات سیاسی است، نمیتوان سلب و محو آزادی اشخاص را باین عنوان که براثر آن میزان درآمد و فایده و لذتهایی که عموم از آن برخوردار میشوند، بیشتر میشود، توجیه کرد.

خلاصه آنکه رولز مانند روسو در رسالهٔ «تقریر در باب علوم و هنرها» بهای سیاسی تراکم بیش از حد ثروت رامورد تأکید قرار میدهد. رولز پس از آنکه این اصول را وضع کرد و ترتیب تقدّم و تأخر آنها را معین ساخت، در صدد برمیآید که مؤسساتی را - البته بصورت مثالی - وصف کند که با آنها جامعه بنظام (سیستم) عادلانه و با ثبات مبدل میشود که ثبات آن نیز فرع و نتیجه عدلست.

در حقوق اساسی بمعنی سیاسی تدابیری درنظر گرفته شده است که آزادیهای اصلی و اساسی هرکس محفوظ بماند و تضمین شود و حال آنکه از قانونگذاری صرفاً اجتماعی و اقتصادی باید غرض و مقصود این باشد که محروم‌ترین طبقات در درازمدّت به بیشترین خواستها و توقعات خود برسند.

من اکنون نمی‌توانم در جزئیات این تحلیلها وارد شوم. آنچه در اینجا لازمست که متذکر شوم، اینست که رولز با جداکردن حساب «عدالت» از «خیر» از فرادهش یونانی جدا می‌شود و انتقادها و اشکالهایی که متوجه مذهب اصالت نفع می‌کند، در ذیل نقادی کلی‌تر تئوریهای «غایت انگار» عدالت است. در این تئوریها عدالت با ابتدا از نحوی خیراعلی و غایت قصوی (که بر همه چیز حاکمست) که عبارت از لذّت یا سود یا جلالت قدر و مجد است[۲] تعریف میکند. عدالت این نیست که صورتی مثالی از شخص بشر را عین حقیقت او بینگارند و آنرا باصرار بقبولانند و بگویند که همه چیز را باید فدای آن کرد، بلکه عدالت باید برای هر کس این امکان را فراهم آورد که طرح زندگی خود را در محدودهٔ مناسبات و همبستگیهایی در اندازد که بهترین فایده و قدر و ارج را باو میدهد این اولویت عدالت برخیر نحوی دفاع از ثروتمندی جامعه مدنی و اختلاف و دگرگونی شخصیتها و آزادی در مقابل الزامهای اصول و قواعد اخلاقی است.

با انتشار این کتاب جدالها و نزاعهای بسیار برانگیخته شده است. هیر[۳] از مذهب اصالت فایده دفاع کرده و رابرت نوزیک[۴] در کتاب «آنارشی، دولت و مدینهٔ رؤیایی» (اوتوپی) تصوری لیبرالی را از دولت پذیرفته است که قدرتش باید حداقل باشد و وظیفه‌ای جز این نباید داشته باشد که از افراد کشور در مقابل قهر و فشار حمایت کند، امّا در مقابل رولز از تملک قانونی و کسب و انتقال درست و بقاعدهٔ اموال دفاع کرده است. با توجه باینها شاید بتوان میان آنچه رولز گفته است و اثری از ژان پل سارتر که بطور قطع هنوز ناشناخته مانده است و باندازهٔ کتاب تئوری عدالت متضمن مطالب سنجیده و مؤثر است، مقایسه‌هایی بعمل آورد. اشارهٔ ما در اینجا به کتاب «نقادی عقل دیالکتیک» است که به یک اعتبار در درون فلسفهٔ مارکسیست قرار می‌گیرد و میدانیم که سارترمارکسیسم را «افق ناگذشتنی» خوانده است. او در این کتاب در صدد است که ظهور و صورت‌پذیری جامعهٔ غیر عادله را با ابتدا از روابط فردی افراد آدمی با یکدیگر در عالم کمبود مایحتاج وصف و بیان کند.

بنابر این میتوان گفت که هم رولز با تعدیل در مذهب اصالت نفع و هم سارتر با سعی در سازش دادن و جمع میان مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم مفهوم مرابطه و تفاهم را در دل مسألهٔ عدالت و عمل (سارتر از پراکسیس دم میزند) قرار داده است. در نظر رولز مطلب از آن حیث روشن است که تعریف عدالت در پی جدال و نزاعی میآید که در آن هر کس باید از «پشت پردهٔ جهل» عادلانه‌ترین درکها را در نظر خیال آورد، درک و دریافتی که برای همهٔ مردمان، هر که و هر چه باشند ضامن رفع حوایج اصلی واوّلی ایشان است. امّا این آزمایش تفکر که او در خیال میپرورد، صرفاً در صورتی ممکن است که شخص درگیر در این نزاع و آزمایش تفکر بتواند دریابد که وضع و موقعش چیست، موقعیتی که از خصوصیات اجتماعی، روان‌شناسی، جسمانی و غیره انتزاع شده است.

این سعی در تفهم نیز بنوبهٔ خود جز در شرایطی که هابرماس آن را«موقعیّت مثالی سخن» میخوانند و باید برکنار از فشارها و مداخلات و ترسها و اعمال نفوذها باشد. ممکن نیست در این گفتگو و مباحثه که مسائل حقوق سیاسی در میانست، هرکس در موقعیت برابر با دیگران قرار گرفته است، اما این برابری، بر برابری و مساواتی که با تدبیر و احیاناً در پی توزیع اموال و مایحتاج زندگی پدید آید، مقدّمست. مساوات اوّل مساوات در بحث و چون و چراست که بدون آن در خواست توزیع مساوی اموال و تمتّعات و طلب عدالت نمیتواند مطرح شود.

سارتر با رجوع بمثال زبان روشن میسازد که چگونه روابط میان مردمان مادی و سخت و متحجر میشود و بصورت «مجموعه‌ای سخت و سفت» در می‌آید و به بایگانی تاریخ تعلق میگیرد، امّا در عین حال زبان که رابطه کنشهای متقابل اشخاص صاحب‌کنشی است که سخن می‌گویند، به مجموعه سخت و متحجر زبان تحویل

مذهب اصالت نفع بر پایهٔ این تصور و فکر بنا شده است که جامعه وقتی دارای نظم و سامان و ترتیبات درست (عادله) است که تأسیسات بنیادی آن بنحوی سازمان یافته باشد که بیشترین اندازه و میزان رضایت خاطر را برای مجموع اعضاء و افراد فراهم سازد.

شناسایی تبدیل شود، تابعی از فعالیت ارتباطاتی علم شده است میتوان اندیشید که قواعد اخلاقی و اجتماعی و سیاسی که دیگر کسی آنها را قوانین لایتغیّر طبیعت بشر نمیداند، اعتبار و مقبولیت نسبی خود را از کیفیّت بحث و گفت و شنودی می‌گیرد که مایهٔ وجود آنها شده است و اگر این گفت و شنود نبود، بصورت دستورالعملهای گزافی در میآمد.

نمی‌شود زبان یک «گفت» است و یک وحدت مجموعی سازوار (آلی) که همواره در جریانست و مدام با طرحهایی که در آن ظاهر میشود، از واقعیت مادی و متحجر زبان پراکنده و آشفته در میگذرد.

سارتر مینویسد: «شاید سخن در عین حال مایه جدایی و نمودار یگانگی باشد. ممکن است تحجر و لختی‌ها و رسوبات زبان گروه در آن انعکاس یابد و چه بسا که همزبانی تا حدودی و در جایی بصورت همزبانی «ناشوایان» درآید. این دوری و بی‌همزبانی و قطع رابطهٔ تفاهم صرفاً وقتی معنی دارد که بر یک پیوند تفاهم و همزبانی تأسیس شده باشد. یعنی مردمان پذیرفته باشند که باید بهم گوش بدهند و طرح دائم گفت و شنود محرز باشد.

چنانکه ملاحظه می‌شود، ما از راههای مختلف یعنی از طریق فلسفهٔ تحلیلی و ازراه عقل دیالکتیک بیک مفهوم بنیادی و واحد رسیدیم و آن مفهوم پیوند تفاهم آزاد مردمانست. عدالت بصورتی که رولز آنرا تعریف میکند بآزمایش تفکر و از آنجا به نزاعی وابسته است که در سر راه خود بمانعی برخورد نمی‌کند. سارتر نیز اندیشه و فکر یک پراکسیس جمعی را در کار میآورد که بر تفرقه میان مردمان فائق می‌آید و می‌توان گفت که اولین صورت این غلبه بر تفرقه زبانست (فی‌المثل بسوگندی فکر کنیم که اعضاء یک گروه انقلابی می‌خوانند و با هم عهد می‌بندند) حتی اگر تعارض و برخورد میان فیلسوف آمریکایی و فیلسوف فرانسوی بسیار جدّی و عظیم باشد و اولی در سودای ثبات جامعه بخواهد آنرا برمبنای عدل قرار دهد و تعلق خاطر دیگری بشرح و بیان ظهور فعل انقلابی باشد میتوان دید که پاسخ بپرسش عدالت، یعنی روابط میان فعل بشر و قواعد آن فعل مسبوق بتروّی و اندیشیدن در باب نحوهٔ مقرّر شدن این قواعد و دستورالعملها و اثر و اهمیّت بحث آزاد در این موقعیت و همچنین درباب جلوگیریها و موانع قابل تحمل در این میدان است.

همانطور که قوانین طبیعت دیگر قوانین واقعی مطلق تلقی نمی‌شود و بدون آنکه بصرف تمثلات فاعل

یادداشت

۱- ریچارد رورتی (R.Rorty) فیلسوف معاصر امریکائی مقاله‌ای تحت عنوان «اُولویّت دمکراسی بر فلسفه» در باب کتاب تئوری عدالت نوشته و در آن سعی کرده است که اثبات کند که مفهوم عدالت درنظر رولز به هیچوجه مسبوق بطرز تلقی خاصی از ماهیّت انسان نیست.

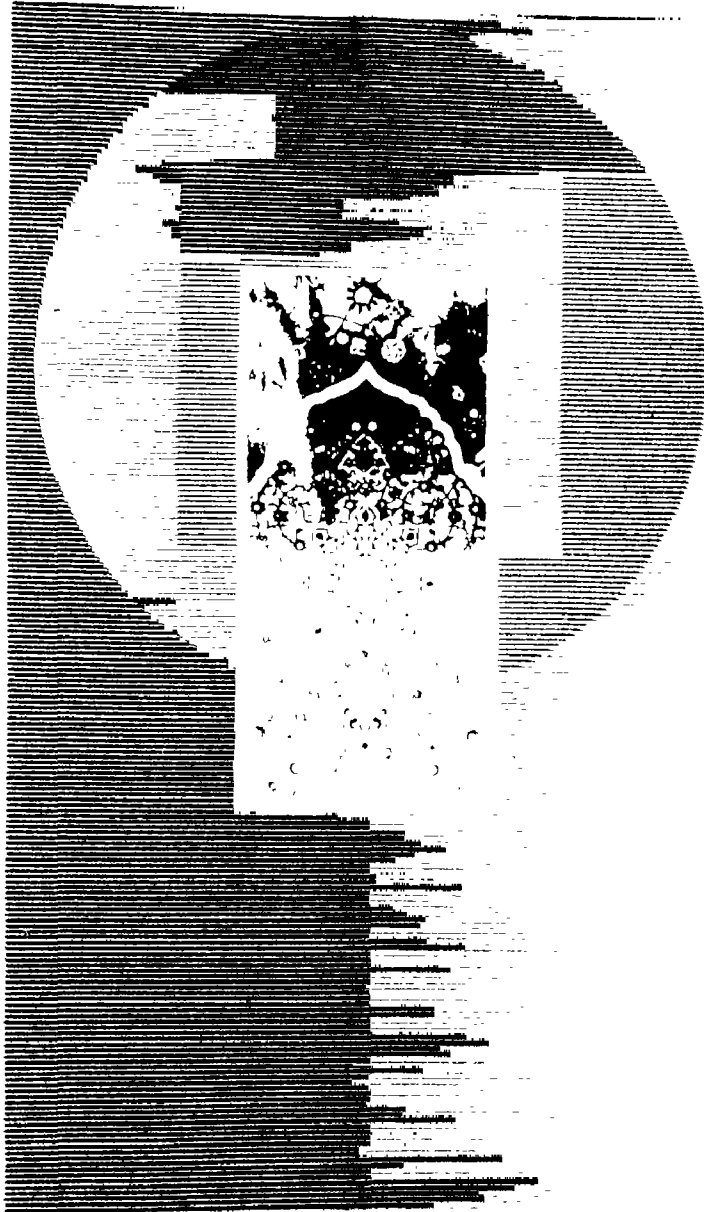
۲- در اینجا رولز نیچه را درنظر دارد.

3- Hair

4- R. Nozick

عالم مثال

هانری کربن

ترجمهٔ سید محمد آوینی

*** ناکجا آباد، سرزمین لامکان و درعین حال سرزمین همه چیز است اما یک اتوپی نیست.**

قصد من از انتخاب دو کلمهٔ لاتینی Mundus Imaginalis (عالم مثال) برای عنوان مقالهٔ حاضر این است که یکی از مراتب کاملاً متمایز هستی را که با شیوهٔ ادراک مشخصی متناظر است، تشریح کنم. اصطلاحات لاتینی این امتیاز را دارد که مأخذی ثابت و فنی در اختیار ما می‌نهد و ما می‌توانیم معادلهای کم و بیش مبهم آنها را در زبانهای جدید غربی با آن قیاس کنیم.

در آغاز سخن باید به نکته‌ای اعتراف کنم. چندی پیش انتخاب این دو کلمه بتدریج برایم اجتناب ناپذیر شد، چرا که استفاده از کلمهٔ «خیالی»[1] در آنچه بایستی ترجمه یا وصف می‌کردم، به هیچ وجه نمی‌توانست مرا راضی کند. مقصود من ابداً خرده‌گیری از کسانی که کاربرد متعارف زبان وادارشان می‌سازد تا به این کلمه توسّل جویند نیست، زیرا همهٔ ما صرفاً می‌کوشیم معنای ثبوتی آن را ارزیابی کنیم. امّا، به رغم همهٔ تلاشهایمان نمی‌توانیم مانع آن شویم که کلمهٔ "خیالی"، به تعبیری متعارف و نسنجیده، با امر "غیرواقعی"، با آنچه خارج از حیطهٔ هستی قرار دارد، و اجمالاً با امری "اوتوپیایی"[2] یکی انگاشته شود. من مطلقاً ناگزیر بودم اصطلاح دیگری بیابم، چرا که حرفه و انگیزهٔ درونی‌ام، طیّ سالهای متمادی، ایجاب می‌کرد به تفسیر متون فارسی و عربی بپردازم. اگر تنها به کلمهٔ "خیالی" اکتفا می‌کردم، حتّی با وجود مراعات همهٔ جوانب حزم واحتیاط، بدون تردید در درک معنای آن متون به خطا می‌رفتم. همچنین مجبور بودم برای پرهیز از گمراه کردن مخاطب غربی، که باید از روش فکری قدیمی و ریشه‌دار خود برحذر داشته شود تا بر مرتبه‌ای دیگر از واقعیت چشم بگشاید، تعبیرتازه‌ای پیدا کنم.

اگر در زبان فرانسه (و انگلیسی)، کلمهٔ "خیالی" را مترادف کلمات "غیر واقعی" و "اوتوپیایی" می‌دانیم، این امر بدون شک

عارضهٔ چیزی است که با مرتبه‌ای از هستی که من، Mundus Imaginalis می‌نامم و حکمای الهی اسلام آن را "اقلیم هشتم"[3] می‌خوانند، تعارض دارد. پس از بیان شرحی مجمل از این مرتبهٔ واقعیت، به مطالعهٔ قوّه‌ای که آن را ادراک می‌کند، یعنی "ادراک خیالی"[4] (مخیله) یا "تخیّل ادراکی"[5] خواهیم پرداخت. و در پایان سخن، از تجارب آنان که حقیقةً در آن عالم بوده‌اند، نتایجی چند خواهیم گرفت.

۱. ناکجاآباد یا اقلیم هشتم

ضمن سخن، کلمهٔ "اوتوپی" را بکار بردم. عجیب است که مؤلّفان مورد نظر ما در زبان فارسی از اصطلاحی استفاده می‌کنند که ظاهراً معادلِ زبانشناختی اوتوپی است: "ناکجاآباد"، سرزمین لامکان و در عین حال، سرزمین همه چیز است بجز یک اوتوپی.

به حکایات بسیار زیبایی که هم مکاشفه آمیزند و هم حاکی از رازآموزی روحانی[6] و توسّط "سهروردی"، شیخ جوانی که "احیاکنندهٔ حکمت ایران باستان" بود و در ایران اسلامی (سدهٔ دوازدهم م.) می‌زیست، نگاشته شده‌اند؛ نظری بیفکنیم. سالک، در آغاز هر حکایت، خود را در حضور وجودی فراطبیعی و فوق‌العاده زیبا می‌یابد و از او می‌پرسد: «کیست» و «از کجا می‌آید؟ اساساً این حکایتها مکاشفهٔ عارف غنوصی[7] راباز می‌گویند که در قالب سرگذشت "غریب"، اسیری که شوق بازگشت به وطن دارد، بیان می‌شود.

در آغاز حکایتی که سهروردی آن را "عقل سرخ"[8] نامیده است، اسیر که بتازگی از بند موکّلان خود گریخته - یعنی موقّتاً عالم تجربهٔ حسّی را ترک کرده است - خود را در صحرا در حضور کسی می‌یابد که از دید او گویی واجد همهٔ مواهب جوانی است. از این رو از او می‌پرسد: «ای جوان، از کجا می‌آیی؟» و در پاسخ می‌شنود: «ای فرزند، این خطاب بخطاست. من اولین فرزند آفرینشم [به تعبیر غنوصی، مخلوق اول[9]]، تو مرا جوان همی خوانی؟» مبدأ او ما را در مسیر یافتن علّت سرخی اسرارآمیزش دلالت می‌کند: رنگ سرخ، رنگ وجودی

عالم خیال در پس کنش ادراک حسّی پنهان است و باید در ورای قطعیت عینی و ظاهری ادراک حسی جستجویش کرد.

است که نور مجرّد است و تابندگی‌اش به واسطهٔ سیاهی حاکم بر جهان مخلوقات زمینی به سرخی شفق تقلیل یافته است. «از پس کوه قاف می‌آیم ... آشیان تو نیز آن جایگه بود... و تو چون از بند خلاص‌یابی، آن جایگه خواهی رفت.»

کوه قاف کوهی کیهانی است که قلّه به قلّه و درّه به درّه، از فلکهایی که یکدیگر را دربر می‌گیرند، تشکیل شده است. پس راهی که از آن عبور می‌کند کجاست؟ چه مسافتی باید پیموده شود؟ گفته‌اند: «چندانکه روی، باز به مقام اول توانی رسیدن»، همچون عقربهٔ قطب‌نما که همواره به سوی قطب مغناطیس گرایش پیدا می‌کند. آیا معنای این سخن آن است که خود را ترک می‌کنی تا به خود بازگردی؛ نه کاملاً، زیرا در این میان حادثه‌ای بس خطیر همه چیز را تغییر می‌دهد. "خود"ی که شخص در آنجا، در پس کوه قاف، پیدا می‌کند خودی برتر است؛ خودی که در مقام "تو" [مخاطب] قرار می‌گیرد. رهرو باید همچون خضر (پیامبر مرموز؛ ایلیا، آوارهٔ ابدی یا همزاد) در چشمهٔ آب حیات شستشو یابد:

«هرکه معنی حقیقت یافت، بدان چشمه رسد. چون از چشمه برآمد استعداد یافت، چون روغن بلسان که اگر کف برابر آفتاب بداری و قطره‌ای از آن روغن بر کف چکانی، از پشت دست به درآید. اگر خضر شوی، از کوه قاف آسان توانی گذشتن.»

"ناکجاآباد" تعبیر غریبیست. این تعبیر در فرهنگهای زبان فارسی وارد نشده و تا آنجا که من می‌دانم، خود سهروردی با استفاده از ریشه‌های زبان فارسی خالص، آن را وضع کرده است. معنای تحت‌اللفظی آن شهر یا سرزمین (آباد) لامکان (ناکجا)ست. به همین جهت این اصطلاح ممکن است در نگاه اول معادل دقیق کلمهٔ "اوتوپی" به نظر برسد که آن هم به نوبهٔ خود در هیچ یک از فرهنگهای کلاسیک زبان یونانی وارد نشده است و "طوماس مور"[10] آن را به عنوان مفهومی انتزاعی، دالّ بر فقدان هرگونه موضع یا موقعیت مشخص در فضایی که از سوی حواسّ ما قابل کشف و کنترل باشد، جعل کرده است. ترجمهٔ ناکجاآباد به اوتوپی ممکن است لفظاً و برپایهٔ علم اشتقاق لغات صحیح باشد، اما من معتقدم که این کار سوء برداشتی از مفهوم و مقصود نهفته در این اصطلاح، و نیز سوء تعبیری از معنای تجربی آن خواهد بود. به نظر من این مسأله فوق‌العاده اهمیت دارد که لااقل سعی کنیم بفهمیم چرا این ترجمه اشتباه است.

به‌نظر من در اینجا لازم است مفهوم حقیقی و تأثیر انبوه اطلاعات توپوگرافیک و از جمله اخباری که از دید روحانیان شیعه با "سرزمین امام غائب" مرتبط است و معمولاً در حالت مکاشفه (حالت میان خواب و بیداری) به دست آمده است، در ذهن ما روشن باشد. روشن شدن این مسأله شاخصی به ما می‌دهد که به قلمرو خالص نفس و در نتیجه یک فرهنگ خالص معنوی مربوط می‌شود، و ما را به طرح پرسشهای زیر هدایت می‌کند: آنچه ما "اوتوپی" می‌نامیم و نوع انسانی که "اوتوپیست" می‌خوانیم، تحت چه شرایطی ممکن می‌شود؟ چرا و چگونه چنین انسانی پدید می‌آید؟ من فی‌الواقع از خود می‌پرسم آیا چیزی نظیر "اوتوپی" را در تفکّر اسلامی "سنّتی" می‌توان جویا شد؟ فی‌المثل، من معتقد نیستم که "مدینهٔ فاضله" اثر فارابی در قرن دهم، یا بر همین نمط، "تدبیرالمتوحد" اثر فیلسوف اندلسی "ابن باجه" در قرن دوازدهم، تجسّم همان چیزی بوده است که ما امروز یک اوتوپی اجتماعی یا سیاسی می‌نامیم. می‌ترسم برای ایجاد انطباق بین این اوصاف و اوتوپی، ناچار شویم آنها را از مقدّمات منطقی و زمینه‌هایشان منتزع ساخته و به جای آن، برداشتهای خود را بر آنها تحمیل کنیم. امّا بیش از همه می‌ترسم ناگزیر شویم به خلط شدن "مدینهٔ معنوی" با شهری خیالی رضایت دهیم.

کلمهٔ "ناکجاآباد" از چیزی که مانند یک نقطه شکل گرفته و فاقد بُعد و امتداد در فضا باشد، دلالت نمی‌کند. در واقع کلمهٔ فارسی "آباد" به مفهوم "شهر" است، منطقه‌ای توسعه یافته و مسکونی که در نتیجه وسعتی را در برمی‌گیرد. بنابراین، آنچه سهروردی به عنوان محلّی در "پس کوه قاف" وصف می‌کند، برای او - و از طریق او برای کلّ سنّت اشراقی اسلام - بیانگر همان چیزی است که همهٔ شهرهای رمزی مانند جابلقا، جابرسا و هورقلیا مظهر آن شمرده می‌شود. این نکته روشن شده است که منطقهٔ فوق از نظر توپوگرافیک از "سطح محدّب" فلک نهم، یعنی فلک‌الافلاک یا همان فلکی که کلّ کیهان را احاطه کرده، آغاز می‌شود. بدین معنی که این منطقه از لحظه‌ای آغاز می‌شود که شخص فلک اعلیٰ را که همهٔ انواع ممکن انّجاه[11] در این عالم (یا در سویی از عالم که ما درآن واقع شده‌ایم) نسبت به آن معنی

سالک، در آغاز هر حکایت، خود را در حضور وجودی فراطبیعی و فوق‌العاده زیبا می‌یابد و از او می‌پرسد: «کیست» و «از کجا» می‌آید؟

دامی‌کنند، همان فلکی را که چهارجهت
سلی بدان رجوع دارد، پشت سر می‌نهد.
.یهی است وقتی این مرز پشت سر نهاده
ی‌شود کلمهٔ استفهام "کجا" [۱۲] معنای خود،
لااقل معنایی را که در قلمرو تجربهٔ حسّی
رد، از دست می‌دهد. تعبیر "ناکجاآباد" از
نجا نشأت می‌گیرد: مکانی خارج از فضا،
کانی "که در مکان دیگری که بتوان پرسش
کجا" را در آن با اشارهٔ دست پاسخ گفت ـ
قع نشده است.

امّا وقتی ما از "پشت سر نهادن مکان"
خن می‌گوئیم، دقیقاً مقصودمان چیست؟
.ون شک مقصود، گذر از یک مکان به
کان دیگر [۱۳]، انتقالی جسمانی از محلّی به
حلّ دیگر، نظیر حرکت در مکانهای
ختلف یک فضای متجانس نیست.
مچنان که از نماد "چکاندن قطرهٔ روغن
سان بر کف دست در برابر آفتاب" در
کایت سهروردی بر می‌آید، باید به درون
ت و به داخل نفوذ کرد. امّا وقتی شخص
"درون" می‌رود، به شکلی تناقض‌آمیز
ود را "بیرون"، یا به تعبیر مؤلفان مورد نظر
"برسطح محدّب" فلک نهم "در پس کوه
ف" می‌یابد. اساساً نسبتی که در اینجا
طرح می‌شود نسبت امر خارجی،
حسوس و جَلی [۱۴] به امر درونی،
محسوس و خفی [۱۵] یا نسبت عالم طبیعت
عالم روحانی است. گذشتن از مقولهٔ مکان
معنای عبور از ظواهر خارجی یا طبیعی
ت که واقعیتهای درونی و پنهان را
شانده است چنان که مغز بادام در پوستهٔ
. پنهان است. این گام برای "غریب" یا
کیم غنوصی، نشانهٔ بازگشتی به "وطن" یا
لااقل کوششی در این مسیر است.

هر چند ممکن است عجیب به نظر برسد، امّا وقتی سفر پایان می‌یابد، واقعیتی که تاپیش از آن درونی و پنهان بود، واقعیتی را که نخست خارجی و مشهود می‌نمود در برگرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود. در نتیجهٔ "به درون کشیدن"، شخص از واقعیت "بیرونی" خارج می‌شود. از این پس، واقعیت روحانی واقعیت به اصطلاح مادی را در برگرفته، احاطه کرده و شامل می‌شود. بنابراین، واقعیت روحانی را نمی‌توان در "مکان" جستجو کرد چراکه [در حقیقت] مکان در آن جای دارد. به تعبیری، واقعیت روحانی، خود "مکان" همه چیز است. این واقعیت جایی قرار نگرفته و کلمهٔ استفهام "کجا" دربارهٔ آن مصداق ندارد، زیرا مقولهٔ مکان به محلی در فضای محسوس اشاره دارد. "آبادی"اش در قیاس با واقعیت مادی "ناکجا"ست، زیرا "جا"ی آن در نسبت با آنچه در فضای محسوس قرار دارد "همه جا"ست. هرگاه این نکته را دریابیم، شاید مهمترین چیزی را که به ما توان فهم توپوگرافیِ تجربه‌های شهودی مکاشفه‌آمیز را می‌بخشد درک نماییم. ممکن است راه [۱۶] را چه از جهت معنی و چه از نظر مسیر کشف کنیم. بعلاوه این امر ممکن است به ما کمک کند تا آنچه را که تجربهٔ شهودیِ حکمای متألّه نظیر سهروردی را از تعابیر تحقیرآمیز موجود در واژگان جدید ما، مانند "اوهام ذهنی" و "خیالبافی" یعنی "خیال پردازی‌های اوتوپیایی" متمایز می‌سازد، ادراک کنیم.

در اینجا باید کوششی جدّی به عمل آوریم تا بر آنچه که شاید بتوانیم آن را "واکنش لاادری گرایانهٔ" [۱۷] بشر غربی بنامیم فائق آییم، زیرا این واکنش مسبّب افتراق میان تفکر و هستی است. منشأ پنهان انبوهی از تئوریهای اخیر در این واکنش نهفته است؛ واکنشی که انتظار می‌رود ما رادر گریز از ساحت "دیگر" واقعیت که بواسطهٔ تجربه‌ها و شواهدی خاصّ در برابر ما قرارگرفته یاری دهد. سعی می‌کنیم از این واقعیت بگریزیم، حتی آنگاه که در خفا مجذوب آن شده‌ایم. انواع وصفهای زیرکانه و ابتکاری را در باب آن ارائه می‌دهیم، ولی درست همان وصفی را که بر ماهیّت این واقعیت دلالت دارد کنار می‌نهیم. ما برای درک این دلالت، به هر تقدیر، باید نوعی دانش کیهان‌شناسی داشته باشیم که حتّی با برجسته‌ترین اکتشافات علم جدید در خصوص جهان مادی قابل مقایسه نباشد. زیرا مادامی که توجّه ما منحصراً معطوف به جهان مادی است، به نحوهٔ هستی "در این سوی کوه قاف" مقیّد خواهیم ماند. صفت مشخصهٔ کیهان شناسیِ حکمای الهی اسلامی، ساختاری است که از عوالم مختلف و جهانهای برزخی و واسط "در پس کوه قاف"، یعنی ورای جهان مادی، تشکیل یافته است، تنها شکلی از هستی قادر به درک این ساختار خواهد بود که "کیفیت بودن" آن بیانگر "حضور" آن در این عوالم باشد. بالعکس، عوالم مذکور بواسطهٔ این فعلِ بودن، در آن حضور دارد [۱۸]. پس گسترهٔ این "فعل بودن" که اکنون، یا در طیّ آفرینشهای آینده، "مکان" عوالم "بیرون" فضای طبیعی ماست، چیست؟ و پیش از هر

*** جهان محسوس مرکب از هفت اقلیم متعلق به جغرافیای سنتی است اما اقلیم دیگر نیز وجود دارد که به صورت عالمی برخوردار از بُعد، شکل و رنگ،ظهور یافته است.**

چیز، اینها چه عوالمی هستند؟

نخست جهان مادی و محسوس است که هم دنیای خاکی (تحت حاکمیت نفوس بشری) و هم عالم کواکب (قلمرو حاکمیت نفوس فلکی) را شامل می‌شود. جهان محسوس، عالم پدیدارها (مُلک) است. همچنین، جهان فراحسّی "نفس" یا "نفوس ملکی" (ملکوت) وجود دارد که شهرهای رمزی در آن واقع شده‌اند و از "سطح محدّب فلک نهم" آغاز می‌شود. و نیز از عالم عقول محض فرشتگان مقرّب باید یاد کرد. هر یک از این سه عالم، عضو ادراکی خاصّ خود را داراست: حسّ، خیال و عقل؛ منطبق با عوالم سه گانهٔ جسم، نفس و عقل. مراحل سه‌گانهٔ سیر انسان که از این جهان آغاز شده و با رستاخیز او در جهانهای دیگر ادامه می‌یابد؛ در این مجموعه صورت می‌پذیرد.

بی‌درنگ در می‌یابیم که مسأله دیگر به تقابل لاینحلّ "تفکّر" و "بُعد" و یک کیهان‌شناسی و معرفت شناسی محدود به عالم تجارب حسّی و عالم تفکر انتزاعی منحصر نمی‌شود. بین این دو، جهانی قرار دارد که هم واسط است و هم واسطه و مؤلّفان ما آن را "عالم مثال"، عالم صور خیال[19] می‌نامند؛ جهانی که از نظر هستی‌شناسی همان قدر واقعی است که جهان محسوس و عالم معقول. این جهان مستلزم قوّهٔ ادراکی خاص خود یعنی قوهٔ تخیّل است؛ قوّه‌ای که دارای نوعی وظیفهٔ ادراکی و منزلت معرفتی است که به اندازهٔ ادراک حسی و شهود عقلی واقعی است. باید دقت کنیم این قوّه را با تخیّل به مفهوم رایج که با "خیالبافی" ، یعنی فوران اوهام و پندارهای واهی یکی انگاشته می‌شود، اشتباه نکنیم. این مطلب ما را به قلب مسأله و نیز مشکل اصطلاح شناسی هدایت می‌کند.

این عالم واسطه، عالمی که پیش از این با عنوان "اقلیم هشتم" از آن یاد کردیم، چیست[20]؟ جهان محسوس از دید متفکران مورد نظر ما مرکب از هفت اقلیم متعلق به جغرافیای سنّتی است. اما اقلیم دیگری نیز وجود دارد که به صورت عالمی برخوردار از بُعد، شکل و رنگ ظهور یافته است، هر چند این ویژگیها را نمی‌توان به کمک حواس، یعنی به همان طریقی که خواصّ اجسام طبیعی را درک می‌کنیم، ادراک کرد؛ خیر، این ابعاد و اشکال و رنگها متعلّق ادراک خیالی یا "حواس" باطنی (نفسانی ـ روحی) است. این عالم کاملاً عینی *(ابژکتیو)* و واقعی که در آن هر آنچه در جهان محسوس وجود دارد دارای ما به ازایی است که از سوی حواس درک نمی‌شود، "اقلیم هشتم" خوانده می‌شود. این تعبیر به خودی خود گویاست زیرا بر اقلیمی خارج از همهٔ اقالیم، مکانی بیرون از همهٔ اماکن و بیرون مکان (ناکجاآباد) دلالت می‌کند.

اصطلاح فنی "عالم المثال" در زبان عربی را می‌توان "عالم صور نوعی نخستین" نیز ترجمه کرد، مشروط بر اینکه دقّت کنیم با اصطلاح دیگری اشتباه نشود، زیرا همین تعبیر در زبان عربی برای ترجمهٔ "مُثل افلاطونی" (که سهروردی آن را بر پایهٔ فرشته‌شناسی زرتشتی تفسیر کرده است) به کار گرفته می‌شود، تنها با این تفاوت که وقتی تعبیر مذکور معادل مُثل افلاطونی استفاده می‌شود تقریباً همیشه با قید مشخص "مُثل افلاطونیه نورانیه" همراه است. هرگاه این اصطلاح برای وصف اقلیم هشتم به کار می‌رود، از یک سو بر "صور" نوعی ازلیِ اشیاء منفرد اشاره دارد که در این صورت، مقصود ناحیهٔ "شرقی" اقلیم هشتم یا شهر جابلقاست که در آن، این صور نوعی در نسبت با جهان محسوس، به شکل از پیش موجود و مقدّر، دارای تقرّر و ثبوتند. از دیگر سو، اصطلاح فوق به ناحیهٔ "غربی" اقلیم هشتم، یعنی شهر جابرسا نیز اطلاق می‌شود. این ناحیه عالم برزخی است که ارواح پس از اقامت موقّت خود در جهان خاکی، در آن ساکن می‌شوند؛ عالمی که صور افکار یا امیال ما، دلهره‌های ما، رفتار و اعمال و آنچه در زمین انجام داده‌ایم در آن تقرّر و ثبوت دارد. عالم مثال (Mundus imaginalis) مرکب از همهٔ این مظاهر و تجلّیات است.

باز هم با رجوع به زبان فنّی متفکران مورد نظر در می‌یابیم که عالم مثال به عنوان عالم "مُثل معلّقه" نیز شناخته شده است. سهروردی و حوزه او حالت تعلیق مثل را یک نحوه وجود می‌دانند که با واقعیتهای این عالم برزخی تناظر دارد. ما این عالم را "سرزمین خیال"[21] نام می‌نهیم. این شأن وجودی که تعریف روشنی دارد، بر تجارب معنوی مکاشفه آمیزی استوار است که از دید سهروردی به اندازهٔ مشاهدات "هیپارک" یا "بطلمیوس" در علم نجوم ذی‌ربط و حائز معنی است. البته ثبوت و تقرّر صور و هیاکل عالم مثال از سنخ ثبوت و تقرّر واقعیتهای حسّی جهان مادی نیست، در غیر این

"ناکجاآباد" تعبیر غریبیست. این تعبیر در فرهنگهای زبان فارسی وارد نشده و تا آنجا که من می‌دانم، خود سهروردی با استفاده از ریشه‌های زبان فارسی خالص، آن را وضع کرده است.

صورت همه حق داشتند آنها را درک کنند. مؤلفان ما همچنین متوجّه شدند که این صور و هیاکل نمی‌توانند در عالم عقلانی محض ثبوت داشته باشند، و اینکه حقیقهٔ دارای امتداد و بعُد بوده، در قیاس با جهان محسوس، از نوعی مادیت "غیرمادّی" برخوردارند. علاوه بر این، صور مذکور دارای کالبد خاص و نحوی تقرّر در مکان نیز هستند. (در اینجا مایلم اصطلاح "جسم روحانی لطیف"[۲۲] را که توسط "هنری‌مور"، فیلسوف افلاطونی "کمبریج"، ابداع شده یادآوری کنم. معادل دقیق این اصطلاح را در آثار صدرای شیرازی، فیلسوف ایرانی پیرو افلاطون، می‌توان یافت.) به همین دلیل، متفکران ما این امکان را منتفی دانستند که ذهنی واحد، یگانه محمل این صور و پیکرها باشد: احتمال اینکه آنها غیر واقعی و نیستی محض باشند نیز کنار نهاده شد، چرا که در این صورت راهی برای تشخیص و درجه‌بندی یا ارزیابی آنها وجود نداشت. بنابراین، وجود این جهان برزخی، یا عالم مثال، به یک ضرورت متافیزیکی مبدّل شد. تخیّل، قوّهٔ ادراک خاصّ این عالم است. عالم مثال از نظر هستی‌شناسی در مرتبه‌ای بالاتر از جهان محسوس و پایین‌تر از عالم عقل محض قرار دارد؛ این عالم از جهان محسوس غیرمادی‌تر است، امّا به اندازهٔ عالم عقل محض، مجرّد نیست. این تلقّی از خیال که برای حکمای متألّه ما همواره کمال اهمیت را داشت مبنایی برای تصدیق رؤیاها و گزارشهای شهودی در وصف و بازگویی "وقایع آسمان" و همچنین اثبات حقانیت مناسک نمادین در اختیارآنان نهاد. این تلقّی واقعیتِ اماکنی را که هنگام مراقبهٔ شدید تجربه می‌شود، اعتبار مشاهدات خیالی الهام‌گونه، نظامهای کیهان‌شناسی و خداشناسی، و مهمتر از همه، حقانیت معنای "روحانیِ" اطلاعات مخیّل منطوی در الهامات پیامبران را تصدیق می‌کرد.

اجمالاً عالم مثال عالم "کالبدهای لطیف" است که برای درک حلقهٔ واسط میان روح محض و کالبد مادّی، بناگزیر باید تصوّری از آن داشته باشیم. بنابراین، حالت وجودی این کالبدها به حالت "تعلیق" تعبیر شده است. این حالت وجودی همچون حالت وجودی مثال یا صورت، "مادهٔ" خود را تشکیل می‌دهد و از محملی که گویی به نحو عارضی حالّ در آن است مستقل می‌باشد. به عبارت دیگر، تقرّر و ثبوت صورت یا مثال از همان سنخی نیست که فی‌المثل رنگ سیاه به واسطهٔ جسم سیاهی که حالّ در آن است، تقرّر و ثبوت دارد. مؤلّفان ما به طور معمول آن را به حالت وجودی صور معلّقه هنگام ظهور و تقرّر در آینه تشبیه می‌کنند. جوهر مادّی آینه، چه فلزی و چه کانی باشد، جوهر صورت نیست؛ جوهر صورت صرفاً به نحو عارضی ممکن است با جوهر آینه یکسان باشد. جوهر، تنها "محلّ ظهور صورت" است. چنین است که ما به سوی یک تئوری عمومی دربارهٔ محلها و صور متجلّی یا "مظاهر" هدایت می‌شویم که "حکمت اشراق" سهروردی را متمایز می‌نماید.

تخیل فعال "نمونهٔ کاملِ آینه" و مجلای صور عالم ازلی است. از همین روست که تئوری عالم مثال با نظریهٔ ادراک بواسطهٔ تخیّل و قوّهٔ خیال ـ که به دلیل جایگاه میانه و میانجی عالم مثال، حقیقهٔ قوّه‌ای مرکزی و میانجی است ـ پیوند نزدیک دارد. قوّهٔ خیال این امکان را برای همهٔ عوالم فراهم می‌آورد که متقابلاً بر هم دلالت کنند و برای مثال، ما را قادر می‌سازد که تصور کنیم هر واقعیت جوهری صورتهایی متناظر با واقعیتهای دیگر می‌پذیرد (فی‌المثل جابلقا و جابرسا در عالم لطیف متناظر با عناصر جهان مادیند. حال آنکه هورقلیا متناظر با افلاک است). کارکرد ادراکی خیال مبنای یک دانش تمثیلی غنی و پرمایه را فراهم می‌کند. این دانش به ما امکان می‌دهد تا از بلاتکلیفی راسیونالیسم رایج که ما را صرفاً بین انتخاب یکی از دو اصطلاح ثنوی مبتذل "ماده" یا "ذهن" مخیّر می‌سازد، پرهیز کنیم. "جنبهٔ اجتماعی بخشیدن" به آگاهی ضرورهً به جایگزین شدن معمای دیگری به جای معمای "ماده یا ذهن"، که کمتر از آن مصیبت بار نخواهد بود، یعنی معمای "تاریخ یا اسطوره" منجر می‌شود.

کسانی که با سیر در اقلیم هشتم، یعنی قلمرو "کالبدهای لطیف" یا "کالبدهای روحانی" ـ آستانهٔ ملکوت یا عالم نفس ـ مأنوسند، هرگز در دام این معمای ظاهراً لاینحل گرفتار نمی‌شوند. آنان می‌گویند عالم هورقلیا از "سطح محدّب فلک اعلی" آغاز می‌شود. بدیهی است این سخن طریقی رمزی برای اشاره بدین معناست که عالم مذکور در مرزی قرار گرفته است که نسبتِ "درون بودن" که با قید "درون" یا "داخل" بیان می‌شود، وارونه می‌گردد. کالبدها یا ذوات روحانی به همان نحوی که یک کالبد

شاهدان عالم خیال ضمن بازگشت، کاملاً آگاهند که "جای دیگر" بوده‌اند.

مادی در جای خود یا داخل کالبدی دیگر قرار می‌گیرد، "درون" عالم خود یا عوالم دیگر واقع نمی‌شوند. برعکس. عالمشان "درون" آنهاست. از همین رو کتاب "ئثولوجیا" که به ارسطو نسبت داده شده (همان نسخهٔ عربی سه "انقاد" آخر اثر فلوطین که ابن‌سینا بر آن حاشیه نوشته و همهٔ متفکران مورد بحث ما آن را مطالعه کرده و مورد تأمل قرار داده‌اند) توضیح می‌دهد که هر یک از ذوات مجردهٔ روحانی در "کلّ آسمان خویش" قرار دارد. البته همه این ذوات مستقل از یکدیگر تقرّر و ثبوت دارند، ولی همزمان با هم موجود بوده و هر یک محاط در دیگری است. کاملاً خطاست که این عالم دیگر را یکپارچه و بی‌شکل تصور کنیم. در حقیقت اشکال متعددی در آن وجود دارد، اما مواضع نسبی در فضای روحانی همان قدر با مواضع موجود در فضای محاط در آسمانهای پرستاره متفاوت است که شرایطِ بودن "درون" یک کالبد با بودن در "کلّ آسمان خویش" تفاوت دارد. بر این اساس می‌توان گفت که "در پس این عالم، آسمان، زمین، دریا، جانوران، گیاهان و انسان آسمانی وجود دارد، اما همهٔ ذوات موجود در آن آسمانیند؛ ذوات روحانی متقرّر در آنجا معادل انسانند ولی نه به این معنی که زمینی باشند."

دقیق‌ترین صورت مدوّن این آرا را در سنّت حکمت الهی غرب شاید بتوان در آثار "سوئدنبورگ"[23] جستجو کرد. بسختی می‌توان از وسعت تطابق سخنان این حکیم الهی و شهودی سوئدی با آرای سهروردی و ابن‌عربی یا صدرای شیرازی شگفت زده نشد. سوئدنبورگ چنین می‌گوید: «هر چند همه چیز در آسمان همانگونه در مکان و فضا ظاهر می‌شود که در این جهان به نظر می‌رسد، اما فرشته‌ها تصور یا ایده‌ای از مکان و فضا ندارند. [در واقع،] هرگونه پیشروی در عالم روحانی از تحولات حالت درون ناشی می‌شود... در نتیجه، آنهایی به یکدیگر نزدیکند که حالت مشابهی دارند و آنان که حالتشان متفاوت است از هم دورند. و فضاها در آسمان چیزی بجز حالاتی بیرونی نیست که با حالات درونی انطباق دارد. این تنها وجه تمایز آسمانهااز یکدیگر است ... وقتی ... کسی از یک محل به سوی محل دیگر حرکت می‌کند ... اگر مشتاق [رسیدن به] آن باشد زودتر و اگر نه دیرتر می‌رسد. مسیر به تناسب اشتیاق طویل‌تر یا کوتاه‌تر می‌شود ... من غالباً شاهد این امر بوده‌ام و از آن در شگفت مانده‌ام. برپایهٔ این واقعیتها بار دیگر آشکار می‌شود که فواصل، و نتیجةً فضاها، برای فرشته‌ها کُلاً مطابق حالات درونی‌شان معنی پیدا می‌کند، و اینچنین، تصوّر یا مفهوم فضا نمی‌تواند وارد اندیشه‌هایشان شود، هر چند فضاها همانگونه که در این جهان موجودند، نزد آنها موجودند.»[24]

این وصف بخوبی بر ناکجاآباد و شهرهای مرموز آن تطبیق می‌کند. اجمالاً چنین استنباط می‌شود که مکانی روحانی و مکانی جسمانی وجود دارد. انتقال از یکی به دیگری به نوعی برطبق قوانین همین فضای متجانس مادی انجام می‌پذیرد. فضای روحانی در قیاس با فضای جسمانی "ناکجا"ست و همه چیز از دید آنان که به ناکجا آباد می‌رسند وارونهٔ ادراکات معمول در فضای مادیست، زیرا از این پس مکان در نفس قرار دارد، جوهر مادی متقرّر در جوهر روحانی است، نفس محیط بر بدن و حامل آن است. پس نمی‌توان گفت مکان روحانی کجا قرارگرفته است، چراکه در واقع به جای "قرار گرفتن"، "قرار می‌دهد" و "استقرار می‌بخشد". "جا"ی آن "همه‌جا"ست. البته میان جهان محسوس و عالم مثال تطابقهای توپوگرافیک وجود دارد و یکی مظهر دیگری است. با این همه، عبور از یکی به دیگری بدون انقطاع میسّر نیست. گزارشهای بسیاری این نکته را تأیید می‌کند. شخص عازم می‌شود، ولی در نقطه‌ای مختصّات جغرافیایی موجود در نقشه‌های ما درهم می‌ریزد، بدون اینکه "سالک" متوجّه آن شود؛ تنها بعد از واقعه است که با ترس یا حیرت بر آن واقف می‌شود. اگر سالک متوجّه این تغییر می‌شد، می‌توانست به اختیار خود بازگردد یاراه را به دیگران نشان دهد. امّا او فقط قادر است وصف کند کجا بوده است و قادر به راهنمایی دیگران نیست.

۲.خیال مجرّد

در اینجا به مسأله‌ای می‌پردازیم که آنچه گفته شد ما را برای طرح آن آماده ساخته است و آن، عضو یا قوّه‌ایست که رسوخ به درون عالم مثال و سفر به اقلیم هشتم به مدد آن انجام می‌پذیرد. این چه عضوی است که می‌تواند حرکتی را که مستلزم بازگشت از بیرون به درون و وارونه ساختن موضع توپوگرافیک است ایجاد کند؟ این عضو

هرکه معنی حقیقت یافت، بدان چشمه رسد. چون از چشمه برآمد استعداد یافت.

هیچیک از حواس یا قوای ارگانیسم مادی نیست؛ به طریق اولی، عقل محض نیز نیست، بلکه نیرویی واسط است که قبل از هر چیز نقش وساطت دارد، یعنی خیال فعّال. امّا برای پیشگیری از سوءتفاهم، این نکته را باید متذکّر شویم که عضو یا قوّهٔ مورد نظر ما عضویست که تبدیل حالات روحانی درونی را به حالات بیرونی، به وقایع دیداری که این حالات درونی را تمثّل می‌بخشند، ممکن می‌سازد. هرگونه پیش رفتن در فضای روحانی بواسطهٔ تبدیل یا استحالهٔ مذکور صورت می‌پذیرد، یا به تعبیر بهتر، همین تبدیل و استحاله است که به فضا، فضاییّت می‌بخشند. این استحاله، فضایی را که آنجاست، و نیز "نزدیکی"، "فواصل" و مکانهای "دور" را ایجاب می‌کند.

اصل موضوعهٔ نخست این است که خیال یک قوهٔ روحی محض، مستقل از ارگانیسم مادی بوده و در نتیجه می‌تواند پس از نابودی آن به حیات خود ادامه دهد. صدرای شیرازی یکی از کسانی است که در موارد متعدّد بر این نکته تأکید کرده است.[۲۵] روح همانگونه که در زمینهٔ توان عقلانی‌اش برای ادراک معقولات مستقل از کالبد مادی و طبیعی‌ست، در زمینهٔ توان و فعالیت تخیّلی خویش نیز مستقل است. بعلاوه، آنگاه که روح ازاین جهان مفارقت می‌یابد، همچنان می‌تواند از قوهٔ خیال فعال بهره بگیرد. بنابراین، روح بواسطهٔ ذات خود و این قوه قادر است اشیاء انضمامی را ـ که هستی آنها، آنگونه که در ادراک و تخیل محقّق شده، صورت وجودی انضمامی‌شان را تشکیل می‌دهد ـ ادراک کند. به عبارت دیگر، آگاهی و موضوع آن در اینجا از نظر هستی‌شناسی غیرقابل تفکیک است. همهٔ قوای روح بعد از مفارقت از جسم، در قوّهٔ تخیل فعال جمع و متمرکز می‌شوند، زیرا در آن هنگام ادراک مخیّل در آستانه‌های مختلف حواس پنجگانهٔ ظاهری متفرّق نخواهد بود. از آنجا که اکنون دیگر به وجود ادراک مخیل برای محافظت از کالبد طبیعی که به شرایط متحوّل جهان خارج سپرده شده نیازی نیست، این قوّه سرانجام می‌تواند برتری حقیقی خود را بر ادراک حسّی نشان دهد.

صدرای شیرازی می‌نویسد: آنگاه همهٔ قوای نفس‌گویی به قوه‌ای واحد مبدّل می‌شود که همان قوّهٔ "تصویر" و "تمثیل" است. تخیل نفس به ادراکی حسی از امور فوق محسوس [عالم غیب] مبدّل می‌گردد. رؤیت خیالی نفس همچون رؤیت حسّی اوست. اینچنین، حس شنوایی، بویایی، چشایی و لامسهٔ نفس [حواس خیالی] کاملاً مانند قوای حسّی متناظر خود هستند، امّا این حواس خیالی به عالم فوق محسوس انتساب می‌یابند. در حالی که در "عالم خارج" پنج قوّهٔ حسی وجود دارد که هر یک دارای عضو خاصّ خود در بدن است، این حواس در "جهان درون" در قالب حسّی واحد (حس مشترک) با هم ترکیب می‌شوند.

صدرای شیرازی با یکسان انگاشتن تخیّل و Currus Subtilis (به یونانی: Okhema، یعنی محمل یا کالبد لطیف نفس، در خلال این متون، فیزیولوژی کاملی در زمینهٔ "کالبد لطیف" و در نتیجه "کالبد اخروی"، ارائه می‌دهد. و بر این اسا
حتّی ابن‌سینا را متّهم می‌کند که کنشه
ادراک مخیّل آنجهانی را با آنچه در زند
اینجهانی در رؤیاها واقع می‌شود، یکسـ
دانسته است. ملاصدرا مدعی است که قـ
خیال حتّی هنگام خواب از فعالیته
ارگانیکی که در کالبد مادی جریان دارد، تأ
می‌پذیرد. بنابراین، شرایط و مقدّما
فراوانی لازم است تا این قوّه از حداکثر که
و فعالیت، آزادی و خلوص بهره‌مند شـ
والاّ خواب صرفاً نوعی بیداری در جه
دیگر خواهد بود. اما بر پایهٔ حدیثی که
پیامبر (ص) و در مواردی به امام اول شیع
(ع) نسبت داده شده، چنین نیست « مرده
خفته‌اند؛ چون مرگشان سررسد، بیـ
می‌شوند.»

اصل موضوعهٔ دیگر این است که خی
مجرّد در حقیقت نیرویی ادراکی و عضو
برای [وصول به] معرفت حقیقی اسـ
ادراک و آگاهی خیالی در حیطهٔ عالم خا
خود ـ یعنی عالم مثال، عالم شهرهای رمز
نظیر هورقلیا، آنجا که زمان وارونه می‌شو
مکان، که صرفاً وجه ظاهری حالتی باط
است، به اختیار خلق می‌گردد ـ دارای وظ
معین و ارزش معرفتی (ادراکی) خا
خویش است.

بنابراین، قوّهٔ خیال بر "محور" دو قـ
ادراکی دیگر قرار گرفته و عالم خیال تمـ
عوالمی متناسب با دو قوّهٔ دیگر (ادرا
حسّی و عقلی) است. به عبارت دیگر،
خیال تحت نوعی نظارت قرار دارد که آن
از اینکه به گمراهی رود، یا از ر
بی‌مبالاتی ضایع گردد، محافظت می‌ک

*** حکایت سهروردی و قصص موجود در سنت شیعی حکایت نیل به "سرزمین امام غائب [عج]" را باز می‌گوید،**

چنین است که قوّهٔ خیال می‌تواند به وظیفهٔ حقیقی خویش پرداخته و زمینهٔ وقوع حوادثی را که در حکایات مکاشفه‌آمیز سهروردی و دیگران نقل شده، فراهم آورد، زیرا تقرّب جستن به اقلیم هشتم باید به مدد قوّهٔ خیال انجام پذیرد. شاید دلیل وجود اعتدال و متانت فوق‌العاده در زبان حماسه‌های عرفانی ایرانی را (از عطار گرفته تا جامی، و همچنان تا نورعلی شاه) که در آنها صور ازلی یکسانی دائماً از طریق تمثیلهای تازه بسط و تفصیل می‌یابد، در همین نکته باید جستجو کرد. هرگاه خیال منحرف شده و ضایع گردد، و نتواند وظیفهٔ درک و تولید تمثیلهایی را که به معرفت باطنی منتهی می‌شود به انجام رساند، می‌توان چنین انگاشت که عالم مثال (عالم ملکوت) ناپدید شده است. این زوال و انحطاط در غرب از هنگامی آغاز شد که آیین "ابن‌رشد" کیهان‌شناسی ابن‌سینایی را همراه با سلسله مراتب فرشتگانِ واسطه مرکب از نفوس یا نفوس فلکی، مردود شمرد. این نفوس فلکی (که در سلسله مراتب فرشتگان نسبت به عقول ملکی در مرتبهٔ پایین‌تری قرار دارد) در حقیقت از موهبت قوهٔ خیال به خالص‌ترین صورت آن برخوردار بود. آنگاه که عالم این نفوس ناپدید شد، قوهٔ خیال نیز مختل گردید و کوچک شمرده شد. به این ترتیب هشداری را که بعدها از سوی "پاراسلسوس"[۲۶*] صادر شد و دیگران را برحذر داشت تا "خیال حقیقی"[۲۷*] (نامی که کیمیاگران برخیال نهاده بودند) را با پندار یا خیال واهی که "شالودهٔ دیوانگی" است اشتباه نکنند، می‌توان دریافت.[۲۸]

درست به همین دلیل است که نمی‌توان مسألهٔ اصطلاح‌شناسی را نادیده گرفت. چرا در زبان فرانسه (و انگلیسی) معادل رایج و کاملاً اقناع کننده‌ای برای مفهوم "عالم مثال" وجود ندارد؟ من از آن رو اصطلاح لاتینی Mundus Imaginalis را پیشنهاد کرده‌ام تا از خلط میان متعلّق ادراک خیالی و آنچه بطور معمول "خیالی" نامیده می‌شود جلوگیری کنم. غالباً این تمایل وجود دارد که واقعی و خیالی را در برابر هم قرار دهند، گویی امر خیالی غیرواقعی و اوتوپیایی است؛ همچنان که مرسوم است رمز را با تمثیل[۲۹]، یا تأویل معنای روحانی را با تفسیر تمثیلی یکسان شمارند. تمثیل، لفاف یا تقلید هجوآمیز چیزی‌ست که از پیش می‌دانیم یا لااقل می‌توانیم از طریق دیگری بفهمیم، حال آنکه ظهور یک صورت مثالی که می‌تواند به مثابهٔ یک رمز وصف شود، پدیده‌ای ازلی[۳۰] است. ظاهر این صورت مثالی هم بلاشرط و هم غیرقابل تحویل بوده و چیزی‌ست که در این عالم نمی‌تواند خود را به طریق دیگری متجلّی سازد.

حکایات سهروردی و قصص موجود در سنّت شیعی که حکایت نیل به "سرزمین امام غائب [عج]" را باز می‌گوید، هیچیک خیال واهی، غیر واقعی یا تمثیلی نیستند، زیرا اقلیم هشتم یا ناکجا آباد همان چیزی نیست که ما معمولاً اوتوپیا می‌نامیم. اقلیم هشتم به مثابهٔ عالمی که از حیطهٔ کنترل و نظارت تجربی علوم [جدید] خارج است، عالمی فراحسّی است که تنها به مدد ادراک مخیّل می‌توان آن را درک کرد و حوادثی را که در آنجا به وقوع می‌پیوندد، صرفاً به یاری آگاهی مخیّل می‌توان تجربه نمود. اجازه دهید باردیگر بر این نکته تأکید کنم که مراد از خیال در اینجا همان مفهوم رایج در زبان امروزی ما نیست، بلکه مقصود، دیدار باطنی و خیال صادق است. و خیال صادق باید به مثابهٔ امری حائز ارزش معرفتی یا ادراکی تام تلقّی گردد. اینکه ما دیگر قادر نیستیم با تعابیری بجز La folle du[۳۱] logis دربارهٔ خیال سخن بگوییم، شاید به این دلیل باشد که ما آن معیارها و قواعد، نظام و "سازمان محوری" را که ضامن عملکرد ادراکی خیال (که من گاه آن را «ملکهٔ خیال»[۳۲] خوانده‌ام) است، به فراموشی سپرده‌ایم.

باز هم تأکید می‌کنم، عالمی که این حکمای اشراقی درآن به مکاشفه و تحقیق می‌پرداختند، کاملاً "واقعی" است. واقعیت این عالم ابطال ناپذیرتر و منسجم‌تر از عالم تجربی است که واقعیتِ آن بواسطهٔ حواس ادراک می‌شود. شاهدان این عالم ضمن بازگشت کاملاً آگاهند که "جای دیگر" بوده‌اند. آنها را نمی‌توان شیزوفرنیک پنداشت! عالم خیال در پسِ کنشِ ادراک حسّی پنهان است و باید در ورای قطعیتِ عینی و ظاهری ادراک حسی جستجویش کرد. بنابراین، بدون تردید نمی‌توانیم این عالم را "خیالی" به معنای متداول کلمه، یعنی غیر واقعی و نامتقرّر وصف کنیم. همانگونه که کلماتی چون Originaire (بومی)، Original (اصلی، ابتکاری) و Originel (نخستین، ازلی) در زبان فرانسه از کلمهٔ لاتینی origo (مبدأ، سرچشمه) اشتقاق یافته‌اند، کلمهٔ Imago (صورت

*** قوّهٔ خیال بر "محور" دو قوهٔ ادراکی دیگر قرار گرفته و عالم خیال تمثیل عوالمی متناسب با دو قوهٔ دیگر (ادراک حسّی و عقلی) است.**

خیالی)نیز می‌تواند علاوه بر کلمهٔ مشتق Imaginary (خیالی، غیرواقعی) ، کلمهٔ Imaginal (مثالی، خیالی) را نیز به دست دهد، اینگونه می‌توانیم ازعالم مثال (Imaginal World) به عنوان برزخی میان عالم محسوس و معقول سخن گفته و هرگاه با تعبیر عربی "جسم مثالی" به معنای "کالبد لطیف" روبرو شویم، آن رابه Imaginal Body ـ و البته نه Imaginary Body ـ ترجمه کنیم. در این صورت شاید در تعیین موضع صوری که نه "اساطیری" و نه "تاریخی" اند، با دشواری کمتری مواجه شویم؛ این ترجمه شاید جواز عبوری در اختیار مان نهد تا در مسیری که به "اقلیم گمشده" منتهی می‌شود، قرار گیریم.

برای آنکه شهامت پیمودن این مسیر را پیدا کنیم، بناگزیر باید از خود بپرسیم که "واقعیت" ما، "واقعیت از دید ما" چیست، تا آنگاه که این واقعیت را پشت سر می‌نهیم، به چیزی بیش از یک عالم غیر واقعی یا اوتوپیا دست پیدا کنیم. علاوه بر این باید بپرسیم؛ "واقعیت" این متفکران اشراقی سنّتی چیست که نیل به اقلیم هشتم، ناکجا آباد را برایشان میسّر می‌سازد؟ آنها چگونه می‌توانند عالم محسوس را بدون انفصال از واقعیت پشت سر نهند؟ یا به تعبیر بهتر، چگونه است که آنان فقط با انجام این کار به واقعیت حقیقی دست می‌یابند؟ این امر متضمن وجود یک سلسله مراتب وجودی است که نسبت به سلسله مراتب هستی ما مراحل بیشتری دارد. بیایید از اشتباه بپرهیزیم و بسادگی بپذیریم که نیاکان ما در مغرب زمین تصوّری بیش از حد راسیونالیستی و خردانگارانه از خیال داشته‌اند. قوّهٔ خیال ما به انحراف رفته و پیوند مستمر آن با ارادهٔ معطوف به قدرت سرچشمهٔ بی‌پایان خوف و وحشت خواهد بود، مگر آنکه به نوعی کیهان‌شناسی که از لحاظ ساختار و مراتب مشابه کیهان شناسی فلاسفهٔ اشراقی سنّتی بوده و عوالم متعددی را در قالب نظامی متصاعد در برگیرد، دسترسی داشته باشیم. در غیر این صورت، ما خود را به جستجوی نظام جدیدی از خیال محدود خواهیم کرد. امّا یافتن چنین نظامی تا زمانی که در روشی برای "فاصله" گرفتن از واقعیت به مفهوم متداول و تأثیر نهادن بر آن خلاصه می‌شود، دشوار خواهد بود. حال، به محض آنکه این واقعیت را با واقعیت مورد نظر حکمای متأله سنّتی قیاس کنیم، در می‌یابیم که بی‌جهت محدود شده و این تحدید، نفس واقعیت را متنزّل ساخته است. اصطلاح دیگری که همواره بعنوان بهانه‌ای برای محدود کردن واقعیت ارائه می‌شود "خیال‌پردازی" است، فی‌المثل خیال پردازی ادبی؛ یا به تعبیری امروزی‌تر، خیال پردازی اجتماعی.

اما از طرح این پرسش گریزی نیست که چه ضرورتی داشت عالم مثال مفقود شده و جای خود را به امر واهی و "خیالی" بسپارد؛ چه ضرورتی ایجاب می‌کرد که "مثال" ناسوتی شود و به مرتبهٔ "پندار واهی" تنزّل یابد و آنچه موهوم، خوف‌انگیز، هیولایی، مرگبار، پست، بیهوده و عبث است جلوه فروشی کند؟ برعکس، هنر و تخیّل در فرهنگ سنّتی اسلامی با ویژگیهایی چون قداست، جدّیت، وقار، شیوه‌پردازی و معنی متمایز میشود. نه اوتوپیاها، نه قصّه‌های علمی ـ تخیلی و نه حتّی امگاپوینت[۳۳] شوم ما، هیچیک در عبور از این عالم به سوی ناکجا آباد توفیقی ندارند. آنان که اقلیم هشتم را شناختند، به جعل اوتوپیا نپرداختند، چنانکه غایت تفکّر شیعی نیز تحقّق یک خیال خام اجتماعی ـ سیاسی نیست؛ این تفکّر یک معادشناسی است، نوعی انتظار است، و اینچنین، هم اکنون و همین جا بر حضوری حقیقی در عالم دیگر دلالت دارد و بر آن عالم شهادت می‌دهد.

●

شکی نیست که متافیزیسینهای سنّت‌گرا و غیرسنّت‌گرا و نیز روان‌شناسان، می‌توانند در این زمینه نظرات متعددی بیان کنند. ولی من در اینجا در مقام یک نتیجه‌گیری موقّت به طرح سه سؤال جزئی اکتفا می‌کنم:

۱ ـ ما دیگر در فرهنگی سنّتی شریک نیستیم. ما در تمدّنی علمی زندگی می‌کنیم که می‌گویند حتّی بر تصاویر غلبه یافته است. اطلاق عنوان "تمدّن تصویر" (مجلات، سینما و تلویزیون) به تمدّن امروز کاملاً رایج شده است. امّا نمی‌توان مطمئن بود که این تعبیر رایج، همچون سایر مشهورات، نوعی سوءتفاهم فاحش و کج فهمی تام و تمام به بار نیاورد. زیرا تصویر به جای آنکه به مرتبه‌ای از عالم که بدان تعلّق دارد ارتقاء داده شود و "عملکردی رمزی" که راهبر به سوی معانی باطنی است پیدا کند، صرفاً به مرتبهٔ ادراک حسّی تنزّل یافته و صراحةً خوار شمرده می‌شود. آیا جز این است که هر قدر این سیر نزولی تداوم پیدا کند، مردم به همان میزان نسبت به امر مثالی

*** صدرای شیرازی می‌نویسد: "آنگاه همهٔ قوای نفس گویی به قوه‌ای واحد مبدل می‌شود که همان قوهٔ "تصویر" و "تمثیل" است.**

بیگانه‌تر شده و بیش از پیش محکوم به تولید "داستان" خواهند شد؟

۲ ـ آیا مجموعهٔ صور خیال و مناظر و مرایای این حکایات اشراقی بدون حقیقت ازلی، عینی و تقلیل‌ناپذیر صورتهای مثالی که منشأ غیر عقلی داشته و ظهور ناگهانی آنها در جهان ما غیرقابل پیش‌بینی است، امکان وجود پیدا می‌کرد؟

۳ ـ آیا این دقیقاً همان اصل موضوع عینیتِ عالم مثال نیست که از سوی برخی افراد (هرمسیان [۳۴]، کابالیست‌ها[۳۵]) و باره‌ای علایم رمزی (ماندالاها[۳۶]) که تأثیری سحرآمیز بر صورتهای ذهنی دارند، بگونه‌ای که به آنها واقعیت عینی می‌بخشند، به ما القا یا تحمیل می‌شود؟

مایلم برای آنکه به یکی از پاسخهای محتمل سؤال مربوط به واقعیت "عینی" موجودات فوق طبیعی و برخورد با آنها اشاره‌ای شود، خواننده را به مکتوبی خارق‌العاده ارجاع دهم که در آن "ویلیه دو لیل ـ آدام"[۳۷] چهرهٔ پیامبر مرموز را که چشمانی سفالین دارد توصیف می‌کند: «ذهن قادر است چهرهٔ او را ادراک کند. موجودات زنده تنها نیروی نهفته در آن ذات کرّوبی را حس می‌کنند.» او می‌گوید: «ملائک تنها در فضای مطلق و آزاد آسمانهای برین، جایی که واقعیت با آرمان اتحاد دارد، تقرّر جوهری دارند ... آنها فقط در جذبه‌ای که ذاتی آنهاست و خود موحد آنند، خویشتن را ظاهر می‌سازند.»[۳۸]

کلمات اخیر ـ "جذبه‌ای که ذاتی آنهاست" ـ از نظر من وضوح و شفّافیتی الهام گونه دارد، چرا که می‌تواند صخرهٔ تردید را در هم شکسته، "واکنش لاادری‌گرایانه" را خنثی کند؛ بدین معنی که در خلوت متقابل آگاهی و موضوع آگاهی، تفکّر و وجود، رسوخ می‌کند. در اینجا پدیدار شناسی به هستی شناسی مبدّل می‌شود. بدون شک این همان اصل موضوعی است که در تعالیم مؤلّفان ما دربارهٔ امر مثالی تلویحاً به آن اشاره شده: هیچ مناط خارجی برای تجلّی مَلَک بجز نفس تجلّی وجود ندارد. فرشته همان "جذبه"، همان از خود بدر شدنِ ماست که از تحوّلی در حالت وجودی ما حکایت می‌کند. از این رو، کلمات فوق همچنین بیان می‌دارد. که راز وجود ماورای طبیعی «امام غائب [عج]» در ذهن و آگاهی شیعی چیست. کسی که در آن حال روحی نباشد، قادر به مشاهدهٔ او نخواهد بود.

سهروردی در حکایت "عقل سرخ" خویش به همین نکته اشاره داشته و مقصود او از جمله‌ای که در آغاز سخن از او نقل کردیم، همین است: «اگر خضر شوی، از کوه قاف آسان توانی گذشتن.»

□ این مقاله از مأخذ زیر ترجمه شده است:

Henry Corbin on Imagination: Mundus Imaginalis Or The Imaginary and the Imaginal. Golgonooza Press, 1976.

1 - Imaginary
2 - Utopian
3 - Eighth Clime
4 - Imaginative Consciousness
5 - Cognitive Imagination
6 - Spiritual Initiation
7 - Gnostic

۸ ـ Crimson Archangel. ترجمهٔ رسالهٔ "عقل سرخ" به زبان فرانسه در مجموعه *دربارهٔ اسلام ایرانی*، وجوه معنوی و فلسفی، جلد دوم، کتاب دوم: *سهروردی و افلاطونیان ایران*، پاریس (گالیمار)، ۱۹۷۱، آمده است. برای مطالعهٔ بیشتر در این زمینه به طور خاص کتاب هفتم از جلد چهارم همین مجموعه دربارهٔ "امام غائب" (عج) رجوع شود.

9- Protokistos

۱۰ ـ Thomas More (۱۴۷۸ ـ ۱۵۳۵ م.) سیاستمدار و نویسندهٔ انگلیسی.

11 - Orientation

12- Ubi

۱۳ ـ بنابراین طرح فلک الافلاک در علم هیأت ارسطویی یا بطلمیوسی اشاره‌ای نموداری است و هر چند این علم منسوخ شده، ولی همچنان اعتبار دارد. بدین معنی

که تفاوتی نمی‌کند شما توسط موشک یاماهواره چقدر بالا بروید؛ مادامی که از "آستانه" نگذشته‌اید، یک اینچ هم به سوی ناکجاآباد پیش نرفته‌اید.

۱۴ـ در زبان یونانی Taexo و در عربی "ظاهر".

۱۵ـ در زبان یونانی Taeso و در زبان عربی "باطن".

۱۶ـ بزبان فرانسه Sens.

17- Agnostic Reflex

۱۸ ـ در خصوص این معنای "حضور" به مقدمهٔ مؤلف بر *کتاب المشاعر* ملاصدرا رجوع کنید.

19- Mundus Imaginalis.

۲۰ ـ در خصوص آنچه از این پس مطرح می‌شود به کتاب *ارض ملکوت، کالبد انسان در روز رستاخیز: از ایران مزدایی تا ایران شیعی* نوشتهٔ هانری کربن (ترجمهٔ سیدضیاءالدین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها، چاپ اول، ۱۳۵۸) رجوع کنید.

21- Imaginalia

22- Spissitudo spiritualis

۲۳ ـ Emanuel Swedenborg (۱۷۷۲ ـ ۱۶۸۸ م.)

۲۴ ـ *آسمان و شگفتیهای آن* ، همچنین *دوزخ و برزخ، برمبنای دیده‌ها و شنیده‌ها* ترجمهٔ انجمن سوئدنبورگ، لندن، ۱۸۷۵، سوئدنبورگ بارها بر این نظریه دربارهٔ زمان و مکان تأکید کرده است. اگر به این نظریه بها داده نشود، تجربه‌های وی را می‌توان با اقامهٔ دلایلی که همان قدر ساده‌اند که پوچ و بی‌اعتبار، پاسخ گفت. این نوع استدلالها، مکاشفات روحانی مربوط به عالم معنی را با اوهامی که محصول داستانهای علمی ـ تخیلی‌اند اشتباه می‌گیرند. ورطه‌ای بی‌پایان این دو را از یکدیگر جدا می‌کند.

۲۵ ـ به اثر مؤلف *دربارهٔ اسلام ایرانی* ... ، جلد چهارم، کتاب پنجم «مکتب اصفهان»، رجوع کنید. فصل دوم این کتاب کلاً به نوشته‌های ملاصدرا اختصاص یافته است.

۲۶ ـ Paracelsus (۱۵۴۱ ـ ۱۴۹۳ م.) ، کیمیاگر و پزشک آلمانی.

27 - Imaginatio Vera

۲۸ ـ رجوع کنید به کتاب کربن تحت عنوان *تخیل خلّاق در تصوّف ابن‌عربی* پرینستون ، لندن، ۱۹۶۹، صفحهٔ ۱۷۹.

۲۹ ـ "تمثیل" به مفهوم رایج در ادبیات، معادل Allegory.

30 - Primordial Phenomenon (Urphaenomen)

۳۱ ـ این تعبیر در زبان فرانسه معادل کلمهٔ "خیال" به کار می‌رود و معنای تحت‌اللفظی آن "زن دیوانهٔ خانه" است.

32 - Imaginatrice

33 - Omega Point

34 - Hermetists

35 - Cabalists

36 - Mandalas

۳۷ ـ Villiers de L'Isle - Adam (۱۸۸۹ ـ ۱۸۳۸) ، نویسنده فرانسوی.

۳۸ ـ ویلیه دولیل ـ آدام، L'Annonciateur (مؤخره).

اعجاز و کرامت

آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای

مقالهٔ حاضر متن سخنرانی آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای در کنگرهٔ بزرگداشت علامهٔ محقق فیاض لاهیجی بود که در تیرماه سال جاری در گیلان برگزار شد.

بحث از اعجاز و معجزه و کرامت اگر چه دارای ابعاد گوناگون است و از دیدگاههای بسیاری می‌توان به آن نگریست، اما جایگاه اصلی آن علم کلام است و علم کلام همانگونه که به آن نگاهی خواهیم انداخت بسیار ناقص و نارسا از آن بحث نموده است. همچنان که در تاریخ علم کلام اسلامی آمده و روشن است، این رشته ازعلوم نقلی در یک تقسیم کلی در دست سه مکتب و سه دسته از متکلمین مسلمان بوده است: متکلمین امامیه، متکلمین معتزله، متکلمین اشاعره.

۱- متکلمین امامیه، که شاید برخلاف مشهور کهن‌ترین و پر سابقه‌ترین مکاتب دیگر باشد، از صدر اسلام و بلافاصله پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) به دامان عترت و اهل بیت معصومین (ع) پناه برد و از آن منبع غنی و پربار و آبشخورهای دسترس و آماده در طول سه قرن نخستین تاریخ اسلام، معارف فراوان و حقایق بسیار فراچنگ آورد.

در موضوع تعبد به عقل یا نقل که مورد اختلاف اشاعره و معتزله بوده امامیه بصورتی صحیح از هردوی این منابع خدادادہ بهره می‌برد و یکی را در مقابل پذیرش دیگری رد و طرد نمی‌کرد. متکلمین امامیه در عین آنکه به عقل و استدلال و تا حدودی به فلسفه یونانی ترجمه شده به عربی (در اواخر قرون دوم و سوم ه) نظر داشتند ولی بیشترین بهره خود را از ائمه معصومین و پس از آنها از متون و احادیث اهل بیت می‌گرفتند و از این روست که علم کلام نزد متکلمین امامیه رویهم رفته از اوج و شکوفایی بیشتری برخوردار است و این همان میراثی است که بعدها دستمایه فلسفه اسلامی گردید و راه آن فلسفه را از فلسفه یونانی - تا حدودی بسیار - جدا نمود. اگر در آراء برخی متکلمین امامی انحراف یا اعوجاجی دیده شده است معلول سلیقه‌ها و دیدگاههای ضعیف خود آن عده از متکلمین بوده است.

سبب اعتدال متکلمین امامی در گزینش عقل و نقل، آن بود که اصولاً کلمات امیرالمومنین علی علیه‌السلام و ائمه دیگر جوهری استدلالی و عقلی داشت که آن نیز از

سرچشمه وحی و دامان معارف مقام رسالت پیامبر اکرم (ص) مایه گرفته بود و پیروی از همین کلمات و تعبد به منقولات بازمانده از بساط آنان، خود نوعی عقل‌گرایی و استدلال پیشه‌گی را بوجود می‌آورد.

با وجود این صبغه اصلی تکلم امامیه، باید افزود که به سبب سیطره عمومی کلام اشاعره و معتزله از قرن سوم و چهارم به بعد، متکلمین امامیه نیز - جز در مسئله امامت و چند مسئله دیگر - گوشه چشم به دو مکتب دیگر رقیب داشتند، و در همین مسئله اعجاز و کرامت دیده می‌شود که متکلمین امامی نیز در همان ساحت متکلمین دیگرگام زده، به جای تعمق بیشتر در ژرفای بیکران آن، به معدودی بحثهای سطحی و پاسخگویی به برخی شبهات و اشکالات معروف پرداخته‌اند.

۲- متکلمین معتزله: این دسته از متکلمین غیر امامیه - که می‌توان ادعا کرد باصطلاح امروز شیوه و مشی پوزیتوسیتی داشتند- جز در مواردی که اصول اعتقادی و ضروریات عقیده اسلامی اقتضاء می‌کرد، به منابع غیر عقلی (و غیر تجربی) تکیه نمی‌کردند و پس از ترجمه فلسفه یونانی به عربی، به اقتباس و حتی تقلید از آن پرداختند و اموری راکه به نظر آنان با عقل منطبق نبود، انکار کردند.

اصحاب این مکتب به بهانه تمسک و اعتماد به عقل، هر آنچه راکه تجربه و علم اندک آنان از حقایق جهان بزرگ و عقل شخصی اجازه نمی‌داد، نمی‌پذیرفتند و رد می‌کردند و یکی از این حقایق، وجود و صحت کرامات اولیاءالله بود که معتزله منکر آن بودند.

۳- متکلمین اشعری (یا اشاعره): این دسته از متکلمین نه مانند معتزله به عقل و استدلال تکیه کافی می‌کردند و نه به احادیث گرانبهای اهل بیت - که مورد توجه امامیه بود - می‌پرداختند. پایه و منبع اصلی معارف و مفتاح مسائل آنان، معدود احادیث نبوی بود که بنام سنت به آن نظر داشتند و می‌دانیم که قرآن مجید نیز اگر چه منبع مورد قبول هر سه مکتب متکلمین بود ولی بعلت دشواریهای تفسیر و بهره‌گیری صحیح از آن و دوری غیر امامیه از احادیث تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، نتوانست منبع کافی برای این متکلمین باشد و در نتیجه در پیچ و خم تعارضات ظاهری مفاهیم آیات فرو ماندند و راه به حق و واقع نبردند.

اشاعره در میان متکلمین مسلمان، فرومانده‌ترین آنها در حل مسائل معرفتی بودند زیرا با انکار عقل در مقابل شرع نیمی از ابزار درک معارف را از دست دادند و با بی‌اعتنایی به سنت حاصل از اهل بیت - که وارث اصلی و حقیقی پیامبر (ص) بودند - و ناتوانی از دسترسی به عمق معارف قرآنی، در نیمه دیگر نیز نتوانستند به عمق حقایق معارف اسلامی دست یابند.

با توجه به ضعف و ناتوانی ذاتی دو مکتب اعتزال و اشعری و اسبابی که در معرفی مکتب امامیه گذشت، هم علم کلام کارکرد چشمگیر و ژرفی در معارف اسلامی نداشت و روشن است که مسئله معجزات و کرامات نیز در هیچ یک از سه مکتب مذکور هرگز به پاسخ کامل خود نرسید.

مباحث عمده‌ای که متکلمین درباره اعجاز و کرامت مطرح می‌کردند مسائلی بود از قبیل اینکه آیا اعجاز و خرق عادت، مخصوص پیامبر است؟ (که معتزله به آن معتقد بودند) یا اولیاءالله قادر به بروز کرامت و خرق عادت می‌باشند، و... در همین زمینه مسئله تعریف معجزه و کرامت و فرق آن دو - و یا اینکه آیا معجزه به صورت تحدی است؟ و آیا خداوند امکان صدور آن راز دیگران سلب می‌کند؟ یا خاصیتی است در شخص نبی؟ و آیا خرق عادات ناشی از قدرت نبی ولی است ؟یا از خداست؟ همگی از مهمترین مباحث متکلمین بوده‌اند.

این کوتاه دستی دانش پژوهان معارف‌اسلامی ادامه یافت تا آنکه نخست فلسفهٔ اسلامی به دست شیخ‌الرئیس ابن‌سینا و اخلاف او و سپس عرفان محی‌الدین ابن عربی و شاگردانش پای به میدان تحقیق و تحصیل گذاشت و از برکت معارف اصیل اسلامی در کتاب و سنت، پرده از رخسار بسیاری ازمسائل دشوار علوم عقلی و معارف الهی برداشته شد.

به عبارت دیگر، کند و کاو مسئله معجزه و کرامت نیز - مانند بسیاری از مسائل علم کلام - بعدها به عهدهٔ فلسفه و عرفان گذاشته شد و همچنان که خواهیم دید امامیه نیزگاهی تحت پوشش و نام علم کلام (و از برکت احادیث اهل بیت) مسائل دشوار کلامی را اندک اندک به قلمرو فلسفه اسلامی کشاندند و آن را از اوهام متکلمین پیشین رهانیدند تا به جایی که کتاب *تجریدالکلام* خواجه بزرگوار نصیرالدین طوسی - که در واقع سرپل انتقال علم کلام به فلسفه اسلامی است - سالها متکا و محور اصلی مباحثات فلاسفه در فاصله قرن هفتم تا یازدهم بود و آنگونه که معروف است بیش از یکصد شرح و حاشیه توسط فلاسفه این قرون بر آن و بر شرح (تجریدالکلام) علامه حلی نوشته شده است.

در سایه یک تحقیق گسترده می‌توان به این نتیجه شگفت دست یافت که فلسفه عالیه صدرالمتألهین - که بظاهر ملتقا و مصب فلسفه‌های مشاعی و اشراقی و عرفان یونانی و اسلامی است - در اصل، شکل تکامل یافتهٔ همان علم کلام نصیرالدین طوسی است که در طول چهارده قرن پربرکت به فلسفه مکتب شیراز و سید سند و صدرالدین شیرازی و دوانی و افاضل دیگر تا مکتب اصفهان و میرداماد انجامیده است و در مغز و روان صدرالمتألهین جایگزین گردیده و با اختلاط و چاشنی

عرفان‌ابن عربی و فلسفه سهروردی بصورت فلسفه متعالی و مکتب بی‌مانند متعالیه درآمده است.

با توجه به این حقایق تاریخی درباره مناسبات علم کلام و فلسفه در میان امامیه می‌توان به این سؤال پاسخ داد که چرا فیاض لاهیجی در کتاب خود (گوهر مراد) پشت به متکلمین کرده و در مسئله معجزه و کرامت از سبک و ادله فلاسفه پیروی نموده است.

اگر کتاب گوهر مراد را آنگونه که در اذهان است کتابی کلامی بدانیم و لاهیجی را که در قلمرو علم کلام گام زده است یک متکلم بحساب آوریم، شاید وی نخستین کسی باشد که در این مسئله، از نظرگاه فلاسفه و به دور از شیوه متکلمین، نگریسته و مانند متکلمین آن نپرداخته است.

فیاض لاهیجی در کتاب گرانقدر خود گوهر مراد در بحث از معجزه و کرامت، تحت عنوان «حقیقت و نبوت» سخن گفته و برخلاف دیدگاه شایع و عام متکلمین -که معجزه را از فروع و نتایج نبوت بشمار آورده‌اند و قاعدتاً بایستی پس از ثبوت اصل نبوت به آن پرداخت- کسی را نبی می‌داند که علاوه بر دارا بودن قدرت علمی و بینش و ادراک فراتر از عادی بشر - که از آن به قوت ادراک تعبیر می‌کند - دارای توان فراتر و فوق عادت بشر در طبیعت در معنی معجزه باشد که به آن قوت تحریک نام می‌دهد و هنگامی که انسانی به این درجه کمال رسید و بر او وحی نازل گردید، به مقام نبوت رسیده است.

در واقع، مقام نبوت به دنبال قدرت نظری و عملی صدور معجزه و کرامات از انسان برگزیده می‌آید نه اینکه قدرت اعجاز و تحریک طبیعت به دنبال نبوت باشد

لاهیجی در فصل پنجم مقاله سوم کتاب گوهر مراد در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی چنین می‌گوید:

بدان که حکما گفته‌اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش به تشریف نبوت سرافراز تواند شد وهی *ان یسمع کلام‌الله و یری ملائکةالله بعلم جمیع‌المعلومات او اکثرها من عندالله و ان یطیعة مادة الکائنات باذن الله*. بیانش آن است که نفس ناطقه را دو گونه قوت است: قوت ادراک و قوت تحریک.

پس به نظر حکما، نبوت از سه عنصر کلی بوجود می‌آید: ۱- وحی و اتصال معنوی با مبدأ ۲- قوت ادراک ۳- قوت تحریک ماده و به دیگر سخن: اگر انسانی در مرحله ادراک و شناخت خود از جهان به مرحله کمال ممکن برسد آنچنان که در نفس او تأثیر بگذارد و آن را بگونه‌ای آینه‌وار روشن و تهذیب کند که توانی بیابد که حتی در ماده اجسام و مادیات جهان تأثیر بگذارد و شایسته آن شود که براو وحی و کلام و یا رسول الهی نازل گردد. نبی شده است و به مرحلهٔ نبوت رسیده است.

وی در توضیح شرط اول یعنی قوت ادراک، چنین می‌گوید:

«ادراک بر دو گونه است: ادراک عقلی و ادراک حسی و خواص ثلاثه راجع شود به کمال قوتهای سه‌گانه؛ چه کمال قوه ادراک عقلی (کلی) آن است که هر تعقلی که ممکن شود دیگری رابه تعلم و نظر، در ازمنه متطاوله، حاصل باشد مر او را به اسرع حصول در اقصر ازمنه، بقوه حدس بدون تعلم.

و کمال قوه ادراک جزئی (حسی و خیالی) - سیماً قوه متخیله - آن است که با آن بغایت قوی باشد، در نهایت انقیاد و اطاعت باشد مر قوه عقلیه را بحیثی که هنگام انتقاش و ارتسام نفس بصورت معقولات و اتصال وی به «عقل فعال» که مفیض علوم و کمالات است باذن‌الله تعالی و جبرئیل عبارت از اوست. قوه متحلیه منجذب شود به سوی قوه عقلیه، بحدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس، بعنوان تجرد و کلیت، مرتسم شود مثالی و شبحی از او در قوت متخیله بعنوان تمثل و جزئیت، سپس حکایت کند متخلیه، مدرکات قوه عقلیه را اگر ذوات مجرده باشد، به صورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال حسن و بهاء و اگر معانی مجرده و احکام کلیه باشد، به صور الفاظ مقروه محفوظه - که قوالب معانی مجرده است - درکمال بلاغت و فصاحت.

و چون تطبع و ارتسام بصور مذکوره در کمال قوة و ظهور بود، اداکند آن صور را به «حس مشترک» بحیثیتی که صور و ذوات، مدرک به حس بصر و صور الفاظ، مدرک بحس سمع گردد و چنان مشاهده شود که شخص در کمال حسن در برابر ایستاده، کلامی در فصاحت، القا می‌کند...»[1]

این همان نظریه فلاسفه اسلامی است که وحی را نزول درجه به درجه ادراک و دریافت پیامبر از مرتبه ادراک عقلی به ادراک تخیلی می‌دانند که از این مرحله و از راه حضور معکوس معلوم عقلی و تخیلی در حس مشترک به مرحله احساس راه می‌یابد و مدرکات عقلی پیامبر به صورت الفاظ و اصوات در گوش او شنیده و احساس می‌گردد.

همچنین است حالت رؤیت فرشتگان، که ادراک عقلی ذوات و عقول مجرده با طی سلسله مراتب معکوس حس به خیال و عقل، این بار از عقل و خیال گذشته به واسطهٔ حس مشترک به احساس بصر می‌انجامد و پیامبر، صورتِ فرشته (یا همان عقل مجرد) را به چشم خود می‌بیند (یعنی احساس می‌کند که می‌بیند).

لاهیجی این شکل اتصال با حقایق عالم را -که طبعاً به صورت علم حصولی نیست - همان قوت ادراک می‌داند که بدون این توان و قدرت، رتبهٔ پیامبری میسر نیست و صدور معجزه نیز غیر ممکن است زیرا همچنان

که حکمت عملی بدون حکمت نظری حاصل نمی‌شود، نفس انسانی بدون تکامل از راه ادراکات عقلی - و آنگونه که بعد از این خواهد آمد - از راه انتقال از انسان صغیر به انسان کبیر (بلکه اندراج جهان ماده و معنی در قالب عقلی خود در نفس انسان کامل) توان سیطره و تأثیر بر جهان رانمی‌یابد. وی پس از گذار از این مرحله به مرحلهٔ تأثیر عینی در اشیاء می‌پردازد و می‌گوید:

«و اما کمال قوهٔ تحریک آن است که نفس ناطقه در قوت فعل و شدت تأثیر به مرتبه‌ای رسد که هرچه «تصور» کند و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و «اراده» به وجود او تعلق گیرد - فی‌الحال - در خارج موجود شود.

این مرحله گاهی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف به مادهٔ کائنات چون نسبت او باشد به مادهٔ بدن خود، و چنان که هر نفسی در بدن خود به مجرد «تصور» تأثیر تواند کرد (چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا این معنی نهایت ظهور را دارد). نفس مذکوره در هر بدنی، بلکه در هر ماده به مجرد «تصور» و تعلق «اراده»، تأثیر تواند نمود.

و چون این نسبت متحقق گردد. مطیع او شود - هر آینه - ماده کائنات به حیثیتی که هر صورتی که خواهد در او به خواهش او و به اذن خدا، موجود تواند شد...».

وی پس از شرح این دو مرحله؛ یکی انفعال و دیگری فعل، یکی تأثر از جهان و دیگری تأثیر در آن، به خاصیت سوم نبی می‌پردازد و می‌گوید: «و چون این مرتبه - که کمال قوت تحریک است - حاصل شود، خاصیت سوم نیز از خواص ثلاثه مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه به حقیقت نبوت متحقق گردد و قابلیت «وحی» الهی حاصل آید، و تفاوت انبیاء در مراتب نبوت به حسب تفاوت خواص مذکوره باشد و مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص.»

برای روشن شدن این مطلب باید به مقدمه‌ای پرداخت و چند نکته را به خاطر سپرد:

اول: آنکه نفس ناطقه دارای قدرت تأثیر است. این تأثیر گاهی باواسطه و با ابزار مادی است مانند تأثیر اراده بر عضلات و صدور حرکات بدنی و افعال و گاهی بیواسطه است مانند تأثیر درونی انسان برخود و تأثیر بر اشخاص و اشیاء که به صورت اعجاز و کرامت و امثال آن که از هر یک در علم مربوط به آن بحث شده است.

ریشه و منشأ این قدرت نفس همان سنخیت و شباهت آن با مجردات (عقول و نفوس مجرده) است، که آنها نیز اظلال و امثله‌ای از روح و امر الهی هستند. لذا ابداعات نفس را «أمر» می‌خوانیم همچنانکه قرآن مجید نیز از ابداع و انشاء الهی به «امر» تعبیر کرده است و ما در پایان مقابل به توضیح آن خواهیم پرداخت.

دوم: آنکه تأثیر نفس انسان در خود یا اشیاء دیگر، درجات و مراتبی دارد به این ترتیب:

الف - نزدیکترین اشیاء به تحریک و تأثیر در «امر» و ابداع نفس انسان، سلسله اعصاب مرکزی است که برروی عضلات خارجی و محرکهٔ بدن تأثیر دارد: نفس با روش و ساز وکار پیچیده و مجهول خود فرمان حرکت راāز طریق مغز و اعصاب به عضلات می‌رساند و فلاسفه و متکلمین سلسله مراتب این فرمان را این گونه دانسته‌اند:

۱. تصور شیئی ←۲. تصدیق به منفعت آن ←۳. شوق موکد یا میل←۴. عزم و اراده← ۵. حرکت عضلات.

اینگونه تأثیر نفس از ساده‌ترین و رایج‌ترین طرق تأثیر نفس در خارج است که هر انسانی توان آن را دارد و این استعداد تا دوران بلوغ جسمانی به کمال خود می‌رسد.

ب- گونه دیگر تأثیر نفس که امکان آن در برخی مواقع و در برخی افراد وجود دارد و تاثیر آن در سلسله اعصاب موسوم به اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک است که معمولاً فرمان مغز را بصورت خودکار و بلا اراده به اندامهای داخلی مانند قلب و ریه و معده و روده و کبد و امثال اینها می‌رساند و بطور عادی قصد و اراده انسان در کار و عمل آنها تأثیر ندارد.

با وجود این، گاهی با تمرین و ریاضت و کوشش معنوی برخی افراد توانایی آن را یافته‌اند که به یک یا چند عضو و اندام داخلی فرمان بدهند و کم و بیش آن را به اراده خود درآورند.

ج - شکل دیگر و بالاتر و نیرومندتر تأثیر نفس که تأثیر آن در اندام و عضلات اشخاص دیگری است. اینگونه تأثیر، نخست بر نفس طرف معمول (سوژه) خود تأثیر می‌کند و با واسطهٔ آن نفس (که به نوعی تسخیر شده است) بر اعضاء وی اثر می‌گذارد.

نمونه اینگونه تأثیر و تحریک نفس در دیگران رادر تلقین به غیر و ایجاد تبسم و نظائر آن می‌توان یافت. اینها افعال صادره فعل ارادی محسوب نمی‌شوند و باصطلاح از افعال تولیدی است و سبب آن غیر از فاعل مباشر است. شرط این تأثیر، نیرومند بودن و تفوق روحی نفس عامل و آمر و ضعف و تسلیم بودن نفس شخص معمول (سوژه) است.

د - مرحله دیگر تأثیر نفس که قوت بیشتری از مراحل پیشین دارد و تأثیر آن در بدن افراد یا مادهٔ احسام است بدون دخالت یا وساطت نفس آن شخص. از این قبیل است تأثیر چشم (یا چشم زخم) که آن را شور چشمی می‌نامند و نیز تطیّر و تعبیر خواب و نظایر اینها:

هـ - مرحله و درجه بالاتر تأثیر نفس، تأثیر آن در ماده بی‌جان و تحریک و تأثیر در اجسام است، مانند آنکه با ارادهٔ انسان چوب یا سنگی تبدیل به موجود جاندار شود و یا سنگ و درخت سخن بگوید و یا تصویری بر روی دیوار موجودی زنده شود و مانند موجودات زنده عمل

کنند.

و - بالاتر از همه این تأثیرات و تحریکات نفس که تأثیر آن در نفوس آزاد (مفارق از ماده) یا آزاد شده است. مقصود از نفوس آزاد شده نفوسی از انسانهاست که پس از مرگ از تن رهایی یافته و بدون جسم مادی زندگی می‌کنند؛ در مقابل نفوس مفارق که حکما آن را واسطه بین عقول مجرد و جهان ماده می‌دانند و به نفوس فلکیه تطبیق می‌کنند. نمونه تاثیر در نفوس آزاد شده، اعاده آنها به جسم مرده آنان است که بصورت احیا و اموات در معجزات برخی از انبیا رخ داده و در تاریخ ثبت شده است. تأثیر در نفوس فلکی نیز از قبیل تأثیر در تدبیرات آنهاست که معروف به تسخیر و تأثیر در افلاک و ستارگان است. بااین مقدمه و با آشنایی و شناخت مراحل و مدارج مختلف تأثیر نفس در ماوراء تن و آشنا شدن با مفهوم واقسام «تحریک» و «کمال قوت تحریک» که در کلام لاهیجی آمده بود، می‌توان به تحلیل گفته وی پرداخت که می‌گوید: «اما کمال قوه تحریک ...»

براساس نظریه وی و حکمای دیگر، انسان از لحاظ امکان طبیعی، می‌تواند بوسیله نفس ناطقه خود، هرچه را که در صفحه «تصور» او موجود باشد یا در ذهن و «خیال» او نگنجد تحت سیطره «اراده» خود درآورد و با اراده خود آن موجود ذهنی را کسوت وجود خارجی بپوشاند و موجود سازد.

شاید شیخ‌الرئیس، نخستین کسی باشد که صریحاً این مطلب را در کتاب فلسفی خود اشارات به تدوین و بیان فلسفی درآورده است. وی در نمط عاشر، ضمن اشاره‌ای و تنبیهی چنین می‌گوید:

اشارة: اذابلغک ان عارفاً اطاق بقوته فعلاً او تحریکاً او حرکةً یخرج ان وسع مثله فلا تتلّقه بکل ذالک الاستنکار فلقد بجد الی سببه سبیلا فی اعتبارک مذاهب‌الطبیعة

تنبیه: قد یکون للانسان و هو علی اعتدال من احواله، حدّ من‌المنه، محصورالمنتهی فیما یتصرف فیه و یحرکه... ثم تعرض لنفسه هیّه ما، فتضاعف منتهی منته حتی لستقل به بکنه قوته کمایعرض له فی الغضب او المنافسه... و انتشاء المعتدل. . والفرح فلا عجب لو عنت للعارف هزه کالغشی عندالمنافسه فاستغلت قواه حمیه و کان ذالک اعظم و اجسم ممایکون عند غضب او طرب، و کیف لا و ذالک بصریح‌الحق و مبداالقوی و اصل‌الرحمه»

خواجه نصیر طوسی در ذیل شرح آن می‌گوید:

«و من ذالک یتعین معنی‌الکلام المنصوب الی علی (ع): والله باب خیر بقوةٍ جسدانیه ولکن قلعتها بقوةٍ ربانیة»

در این کلام رمز گونهٔ شیخ‌الحکما ابن سینا، به اصل سنخیت و مشابهت اعجاز و کرامات با نظایر آن از احوال نفس اشاره و تنبیه شده ولی به کیفیت آن تصریح نگشته است در حالی که صدرالمتألهین با التقاط از فلسفه اشراق و عرفان و با خصلت فاش گویی و پرده دری خود در مواضعی ازکتابهایش به بیان کیفیت و ماهیت این پدیده انسانی جهانی پرداخته است.

ازجمله در شواهدالربوبیه در اشراق ثانی و ثالث از مشهد خامس پس از بیان خواص سه گانه نبوت (یعنی احراز قوه قدسیه و تلقی وحی وتحریک ماده) در باره خاصیت تأثیر نفس در ماده و سبب آن چنین می‌گوید:

«و ماالخاصه الثلاثه، فهی قوة فی‌النفس من جهة جزءهاالعملی و التحریکیه فتؤثر فی هیولی العالم بازالة صورة و نزعها عن‌الماره او تلبسها ایاها، فیؤثر فی استحاله الهواء الی الغیم و حدوث الا مطار و تکون‌الطوفانات والزلازل ... و یسمع دعائه فی‌الملک و الملکوت لعزیمة قویة فیستشفی المرضی و یستسقی العطشی و یخضع له الحیوانات و هذاایضاً ممکن، لما ثبت ان (الاجسام) مطیعة (للنفوس) متأثره عنها و ان (صور) الکائنات یتعاقب علی (المراد) العنصریه بتأثرات (النفوس) الفلکیه.

و انماالنفس الانسانیه اذا قویت تشبهت بها تشبه الا ولاد بالآباء، فیؤثر فی هیولی‌العناصر تأثیرها و اذا لم تقو لم تبعّد تأثیرها الی غیر بدنها و عالمهاالخاص.

و ما من نفس الا ولها تأثیرات فی عالمهاالخاص فیکون اذا توهمت صور مکرومة استحال مزاج بدنها و حدثت رطوبة العرق و الرعشه و اذا حدثت فیها صورةالغلبه یسخن البدن و احمرالوجه ... و هذه الحوادث فی‌البدن انما تکون بمجرد التصورات.

... فلا عجب من ان یکون لبعض‌النفوس قوه کمالیه مؤیده من‌المبادی فصارت کانها لنفس‌العالم فکان ینبغی ان یؤثر فی غیر بدنها فیطیعها هیولی العالم طاعةالبدن للنفس، فیؤثر فی اصلاحها و اهلاک مایفسدها او یضرها، کل ذالک لمزید قوة شوقیه و اهتزاز علوی لها یوجب شفقه علی خلق‌الله شفقه‌الوالد بولده»

و نیز در رساله الواردات القلبیه (فیض ۳۸) آورده است:

«الاسباب الموجبة لخوارق العادات الصادرة عن الانبیاء ثلاثة باذن مبدع الاشیاء: صفاء و نقاء فی‌النفس و قوه نظریه قویه فی‌الحدس و ضعف سلطان المتخیله من‌الحس.

امااالاول: فهو ان جوهرالنفس من سنخ‌الملکوت و الملکوتیون مؤثرة بالطبع فی ذوات الجهات والسموت، اذاالمواد والطباع مسخّره مطیعة - طوعاً اوکرما - لعالم لابداع فالنفس التی شعلة من نارها، تفعل مثل آثارها لکن علی حسب طاقتها، واول اثر یظهر من ذاتها، هو بدنها و معسکر قواها و آلاتها... و اذا کان هذا واقعاً... فلیجز وقوع نفس کبیرة و افیة بتدبیر مملکةاعرض و اطول حتی یستوعب حکم تسخیرها و تدبیرها فی اتقیاء الا جساد الی

ان تعدی سلطانها الی عالم الکون والفساد...

فالحاصل آن‌النفس التی هی من جواهر الملکوت و من سنخ عالم‌الجبروت، متی تشبهت بالمبادی والعلل فی وصفی العلم و العمل. تفعل امثال افعالها... و هذا کالحدیدة الحامیة المحمرة... تفعل فعل النار من‌الاشراق و الا حراق لاتصافها بصفتها...»

در این گفتهٔ صدرالمتألهین، می‌توان نکته‌ای را که لاهیجی به اجمال و اختصار از آن گذشته است یافت. لاهیجی در بیان کیفیت «قوه تحریک» در انبیاء و اولیاء، به گفتن این جمله بسنده کرده است که: این مرتبه گاهی مستحق تواند شد که نسبت او در تصرف به ماده کائنات چون نسبت او باشد به ماده بدن خود، ولی دربارهٔ کیفیت، یا وحدت این دو "نسبت" یا رابطه آنها توضیح نداده است. پاره‌ای ازاین توضیح را در وجوه و مطالبی که از ملاصدرا نقل کردیم می‌توان یافت و پاره‌ای دیگر را در کلام دیگران، بشرح اقسام زیر:

وجه اول: صدرالمتألهین برای بیان جواز تأثیر در ماده کائنات به نسبت "تأثیر در ماده بدن خویش" به سنخیت انسان (نفس انسانی) با قوای حاکم بر طبیعت جهان (یا نفوس مدبره و منطبعه در افلاک) استدلال می‌کند.

این یکی از وجوه امکان صدور خوارق عادات و معجزات و کرامات انسان است که عبارت است از: تأثیر نفس انسانی و تصور ذهنی او در ماده و اجسام خارجی یا فقط در هیولای آنها تا همان "صورت" را که نفس انسان تصور کرده است به خود بگیرند و یا پدیده یا رویدادی بخواست انسان به وقوع پیوندد.

در نظر فلاسفه، هر یک افلاک هریک دارای نفوسی می‌باشند و با نفوس خود و حرکات از افلاک بر روی ماده و هیولای جهان خاکی اثر می‌گذارند و هر صورت که تدبیر آنان باشد به وقوع می‌پیوندد. این گونه تصویر رانکاح و زواج می‌نامیدند و لذا نفوس فلکی را که برای طبیعت در حکم پدر بودند "آباء سبعه" می‌نامیدند، زیرا نطفه پدیده‌ها و صور از آنها بود و عناصر خاکی (عناصر اربعه) را "امهات اربعه" نام داده بودند که حکم مادر را داشتند و به نظر آنان، بطن طبیعت جهان در حکم رحم مادر بود که از این تناکح هردم موجود و صورت جدیدی را به عرصه جهان عرضه می‌کرد.

به نظر فلاسفه، اگر انسان (که خود فرزند این پدر و مادر بود) به نیروی لازم خود می‌رسید و به پدران خود شباهت زیاد می‌یافت، می‌توانست همان کار را بکند که نفوس افلاک و ستارگان انجام می‌دهند، و اینجاست که ملاصدرا می‌گوید: «انماالنفس الا نسانیه اذاقویت تشبهت بها تشبه الا ولاد بالآباء» این بیان اگر چه توجیه‌پذیر است ولی چون برگرفته از فلسفه ارسطویی یونانی و بر پایه فرهنگ میتولوژی شرک‌آمیز خداوندان المپیاد است، چندان دلپذیر نیست.

وجه دوم: وجه دیگری که برای جواز تأثیر نفس ناطقه در هیولای عالم گفته‌اند، همان وجهی است که از صدرالمتألهین در *الواردات القلبیه* نقل کردیم.

وی می‌گوید که چون جوهر نفس از سنخ ملکوت (همان جهان نفوس) است و تأثیر این ذوات ملکوتی در مواد جهان یک اثر طبیعی است زیرا نفوس از عالم "ابداع" می‌باشند و مواد و طباع همه مسخر و مطیع آن عالمند.

پس نفس انسان نیز که برگرفته‌ای از همان نفوس ملکوتی است - که در قفس تن اسیر شده است و به کار تدبیر این کشتی طوفان زده سرگرم است - (و به تعبیر ملاصدرا شعله‌ای از آن آتش است) دارای قوه ابداع و تأثیر طبیعی در جهان است.

به حسب این وجه، نفس بالطبع دارای خاصیت تأثیر بصورت ابداع است و ابداع در اصطلاح، ایجاد از علوم (مالیس) است بدون استمداد از ماده پیشین. امانفوس مقید به جسم عنصری، این توانایی را نخواهد داشت مگر آنکه از کدورت ماده به درآیند و بقول صدرالمتألهین دارای صفا و نقاء فی‌النفس باشند.

وجه سوم: آنکه نفس انسانی به یاری تهذیب نفس و تکمیل آن به مرتبه عالیه علم و عمل (حکمت نظری و عملی) برسد، بعلاوه مجاورت و مشابهت (یا تشبه) با نفوس مجرده، صورت و اثر آنها را می‌یابد. همچنان که اگر آهن را در آتش بگذارند، صورت آتش را به خود می‌گیرد و گداخته می‌شود و مانند آتش هر چیز سوختنی را می‌سوزاند:

نفس انبیاء و اولیاء نیز با تصفیه و تزکیه‌ای که در روح آنان بوجود آمده هم به مقام اعلای علم و بینش و جهان‌بینی می‌رسد و هم مانند عوامل فوق طبیعی، برخلاف عادت دیگر افراد بشر، به آفرینش و ابداع و صورتگری مواد این عالم می‌پردازند.

صدرالمتألهین در ذیل کلام گذشته خود در رساله *الواردات* در این باره چنین گفته بود:

«فالحاصل ان النفس التی هی من جواهرالملکوت و من سنخ عالم الجبروت متی تشبهت بالمبادی والعلل و صفی‌العلم و العمل، تفعل امثال افعالها... کالحدیدة الحامیه المحمره....»

وی گرچه این وجه راهمراه وجه دوم آورده است ولی می‌توان بین آن دو فرق گذاشت؛ چه خاصیت وجه دوم، یک خاصیت ذاتی است ولی تأثیر بعلاقه تشبه و مجاورت، عرضی است که باصطلاح: "یزول بسرعة او بطوء".

وجه چهارم: یا بیان دیگر - آن است که انبیاء و اولیاء مظاهر و وسائلی هستند که خداوند ابداع و خرق عادات خود را به دست آنان به مردم نشان می‌دهد. جامی در

تذکرةالخلوص اینگونه آورده است. «چون انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام مظهر و آلت حقند، هر چه آلت انجام دهد در حقیقت صانع کرده باشد. همچنان که قلم در دست نویسنده مختار نیست، اختیار در دست کاتب است. پس چون از صورت ایشان معجزات و کرامات را حقتعالی نماید، چون توان گفتن که حق بر بعضی قادر است و بر بعضی قادر نیست؟ این سخن و اندیشه فی‌الحقیقه کفر باشد:

قدرت و معجزات از حق خاست
کی بود عجز، آن طرف که خداست
انبیا آلتند و حق برکار
همه بی‌اختیار و او مختار

وجه پنجم. وجه دیگر این تأثیر آن است که نفس مشوب به ماده با تزکیه و صفا و رهایی معنوی خود از کدورت ماده، همانگونه که از نظر علمی و بینشی از مرحلهٔ "عقل هیولایی و عقل بالملکه گذشته و پس از گذار از عقل باصطلاح: "بالفعل" (که حضور و فعلیت همه معلومات است) در مرتبه "عقل مستفاد" قرار می‌گیرد و با اتصال با "عقل‌فعال" (که به قولی در کتاب و سنت از آن به جبرئیل) (ع) تعبیر شده، سیطره علمی برجهان می‌یابد، همانگونه نیز از طریق اتصال و هماهنگی با عقل فعال - که مدبر طبیعت و بنا به مشهور که خدای عالم است - به هیولا یا ماده جهان سلطه عملی بدست می‌آورد. و هر "صورت" که بخواهد در جهان پدیدار می‌سازد و هر واقعه و اثر که اراده کند ظاهر می‌سازد که به آن باختلاف موارد معجزه و کرامت وخارق عادت می‌گویند:

این وجه را در شرح منظومه حکیم سبزواری می‌توان یافت، آنجا که در شرح ابیات زیر می‌گوید:

ویقوی‌الحمال ‌ فالهیولی
تنقاد خلعاً شاء او حلولاً
یطیعه العنصر طاعةالجسد
للنفس فالکل کجسمه بعد ...

«جزء عملی نفس که موسوم به قوه عمّاله است توانایی آن را می‌یابد که هیولی را منقاد خود سازد؛ باران بباراند و طوفان برپاکند و گنهکاران را نابود سازد. عناصر طبیعت‌آنچنان ازاو اطاعت می‌کنند که اندامهای بدن او ...»

این اتصال برای انبیاء و اولیاء و صالحان، اتصال با عقل فعال است که در فلسفه مشاعی ارسطویی در سلسله مراتب عقول، عقل دهم محسوب می‌گردد ولی درباره خاتم‌الانبیاء (ص) فراتر از این است زیرا نفس پیامبر اکرم (ص) با عقل نخستین، که سلسله جنبان جهان آفرینش است اتحاد معنوی دارد واین نکته‌ای است که آن را فقط در کلام عرفان می‌توان یافت و حکیم سبزواری نیز از عرفان اقتباس نموده است.

وجه ششم: آخرین وجهی که به نقل آن می‌پردازیم وجهی است که عرفا از آن سخن گفته‌اند و به اعتباری شامل همه وجوه گذشته و جامع عناصر قابل قبول آن است. از نظر عرفانی، اعجاز و کرامت، نتیجه طبیعی وصول به مقام انسان کامل (انسانیت بمعنی اتمّ) است و او کسی است که مدارج و مراحل تکامل معنوی را گذرانده و "عالم کبیر" شده باشد.

براساس گفته و اصطلاح علم عرفان، انسان که خود جزئی از جهان بزرگ آفرینش است - نمونه و نمادی از جهان نیز هست تا به جایی که به او «عالم صغیر» می‌گویند. این انسان که به حسب «صورت» صغیر است، می‌تواند به حسب «مرتبه» به جایی برسد که محیط و مسیطر بر جهان گردد و آنجاست که خود «عالم کبیر» می‌شود، زیرا انسان خلیفه مقام خلافت را داراست و جهان، شیئی «مستخلف علیه» است و خلیفه باید بر مستخلف علیه خود، سیطره داشته باشد.

حقیقت انسان متکامل و واصل، در حکم نفس و «جان» جهان است و تمام جهان بزرگ که به آن «انسان کبیر» نیز گفته‌اند - در حکم صورت و اندام و تن اوست، پس همانگونه که انسان صغیر بر بدن و اعضای خود سلطه دارد، انسان کامل نیز بر تمام جهان، بساط می‌گستراند و *باذن‌الله تعالی و به یاری امرالهی و خاصیت اسم مبارک «الله» (که ام‌الأسماء و آدم خارجی آن و «کون جامع» و جامع‌الأسماء است)* فلک را سقف می‌شکافد و هر طرح نو که بخواهد درمی‌اندازد.

این وجوه بینشهای گوناگون فلسفی و عرفانی هریک از زاویه‌ای مختلف به قضیه نگریسته‌اند و نیز می‌توان همه را به یک وجه جامع و شامل برگردانید، همچنانکه شاید بتوان وجوه دیگر را نیز یافت که از زاویه دیگر و با دید دیگری به این پدیده نگریسته باشد.

ما نیز با الهام از قرآن کریم، دیدگاهی دیگر بر آنچه گفته شده است می‌افزاییم و بحث و نتیجه را به پس از طی ذکر مقدمات زیر می‌گذاریم.

مقدمه اول: معجزات و خوارق عادت، همه از سنخ ابداع هستند و «ابداع» در اصطلاح فلاسفه نوعی ایجاد و آفرینش است که در تعریف آن گفته‌اند: «هو تأییس الشیء بعد لیس مطلق»[10]

مطلق[1]: یعنی ابداع ایجاد هر چیز است از عدم مطلق. اگر چه در قرآن این کلمه و به این معنا به کار نرفته است ولی برای این معنا و مفهوم لفظ «أمر» آمده است. أمر خداوند تعالی در قرآن مرادف و به معنای «اراده» او بر وجود و تحقق هر مخلوق و موجود است و فرموده است: «انماء امروه، اذاو اراد، شیئاان «یقول له کن، فیکون»

در این آیه علاوه بر ذکر کلمه «أمر» و اینکه همراه اراد ه الهی و همشأن آن است از آن به «کن!» (بشو!باش!) یاد شده و این همان است که عرفا از آن به «کن وجودی»

تعبیر کرده‌اند و مقصودشان از آن نه ظاهر لفظ بلکه همان «کلمه‌الله» است که به معنای «أمرتکوینی و خاصیت آن» احداث پدیده‌ای است که سابقه وجود نداشته باشد.

مقدمه دوم: در قرآن مجید «أمر» و «روح» از یک منشاء و دارای یک ریشه دانسته و معرفی شده است و در آیهٔ مبارکه: «*قل الروح من أمر ربی*» روح اعظم را که سررشته‌دار جهان آفرینش است همان «أمر» یا برخاسته از آن معرفی کرده است و معجزات انبیاء وکرامات ائمه اطهار (ع) و امور خارق عادت آنان همه جا به همین روح نسبت داده شده است. از اینروست که برخی آن را جبرئیل و یا مدبر جهان دانسته‌اند.

مقدمه سوم: آدم یا نخستین انسان، به تصریح قرآن مجید مؤلفه‌ای از عناصر ماده و نفخه روح الهی است یعنی در نهاد او از روح الهی ودیعه‌ای است، و از اینروست که فلسفه و عرفان اسلامی و اخلاق و ادبیات و فرهنگ آن پیوسته سرشار ازاین نکته و حقیقت است. انسان در بینش این علوم جایگاهی پست است که در آن اسیری ازملکوتیان به بند کشیده شده یا فرشته گونه‌ای است که چند روزی به اداره تن مادی مأمور گردیده است.

منتجه و برآیند این ترکیب «مادی - روحانی» حقیقی به نام نفس انسانی است که ناگزیر دارای خاصیت همان ارواح مجرد می‌باشد، همان که حکما از قرآن به عقول و نفوس یاد کرده‌اند. یعنی انسان بالذات دارای قدرت «ابداع» و «تأسیس از لیس مطلق» است، اگر چه ممکن است بالعرض (و سبب عوائق و موانع مادی» این خاصیت تعطیل شده باشد.

پس حقیقت انسانی یا نفس او بالقوه دارای قدرت آفرینش و ابداع وایجاد پدیده‌هایی است که جز از خداوند متعال و ارواح مجرد جبروتی و ملکوتی، از موجودی دیگر ساخته نیست.

مقدمه چهارم: همچنانکه «أمر» *الهی* همان «اراده» اوست، در انسان نیز آنچه که بنام «اراده» شناخته و گفته شده و در علومی چون فلسفه و روانشناسی و علوم دیگر از آن بحث شده است همان «أمر» و نمونه‌ای از أمر الهی است که بوسیله حلول «*روح‌الهی*» در انسان اولیه در نوع انسان به ودیعه نهاده شده است.

نکته بسیار مهم این است که برخلاف آنچه که مشهور شده است، این قوه ملکوتی، با آنچه که مرادف شوق مؤکد یا میل یاانگیزه در انسان شناخته شده و جزء سلسله مراتب حرکات ارادی انسان معرفی گردیده، فرق فاحش دارد و جز در طریق مقابله و دفاع یاکنترل قوا و انگیزه‌های غریزی در سلسله علل حرکات بدنی ظاهر نمی‌شود. (ازاینرو می‌توان گفت که بیشتر حرکات افراد انسانی، حرکاتی برخاسته از غریزه است و حیوانی است و در این جهت با سایر حیوانات فرقی ندارد).

وجود این نیروی معنوی در انسان، علاوه بر لگام زدن به غرایز واعمال غریزی، تأثیر در عناصر داخلی خود انسان و افراد و عناصر دیگر موجود در جهان خارج است.

مقدمه پنجم: نیروی «اراده» یا «أمر» در انسان مقول به تشکیک است ومراتب و درجات گوناگون دارد که در اوائل این مقاله (بند ۲ مقدمات و نکات مربوط به اقسام تأثیر انسان در مادیات ص ۸) گذشت که آسانترین و آن تأثیر در سلسله اعصاب مرکزی بدن خود و بر عضلات و اندامهای خارجی آن است و پس از آن تأثیر بر روی سلسله اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک و دستگاههای درونی تن است و همین گونه به ترتیب می‌تواند بر دیگر عناصر و اشخاص، اثار خارق عادت بگذارد و اعلی مراتب آن کرامات است و اما معجزات، علاوه بر قدرت این نیرو در پیامبران، یاری عوامل خاص خارجی جبروتی و ملکوتی نیز افزوده می‌شود.

باید دانست که ساز و کار رشد و تقویت و کارایی این نیرو (نیروی اراده) همان است که هم در قرآن و حدیث و هم در علم اخلاق و سیر سلوک بیان شده است؛ یعنی قهر و غلبه بر غرایز حیوانی و سلطه و نظارت بر آن و در دست داشتن دائم لگام این اسب سرکش، تابجایی که رام وتسلیم سوار خود گردد و پیامبر اکرم (ص) در این باره می‌فرمود: «شیطان من بدست من اسلام آورده است».

به دیگر سخن: قدرت غریزه و قدرت اراده با هم رابطه و نسبت معکوس دارند. می‌توان غریزه را به جریانی از آب و سیلاب تشبیه کرد و اراده را به آن بند و سد، با این تفاوت که هر چه مقاومت اراده و دفاع در برابر فشار غریزه بیشتر شود، قدرت بیشتری می‌یابد و قوت (= پتانسیل) بیشتری به دست می‌آورد.

***

با گذار از این مقدمات که جز در فروع قرآن و حدیث و فضل الهی نمی‌توان فراچنگ آورد، به بررسی و نتیجه می‌رسیم:

انسان از برکت آن «روح امری» که دمیده در کالبد آدم است و با نفس ناطقه انسانی که فرزند برومند این نکاح مبارک است، توانایی آن را دارد که با تلاش و پرورش استعداد خداداده و ذاتی خود مدارج و مراحل "طی از ماده به معنا" را پشت سر بگذارد و در دو جهت بینش و رفتار یا به تعبیری دیگر "علم و عمل" به کمال ممکن خود برسد.

کمال مرتبه این انسان در این پویه معنوی، دو جلوه‌گاه دارد و در دو قوه پدیدار می‌گردد: اول ظهور حقایق غیب جهان در دیده او، زیرا قوه حاصل از این پویه (که در قرآن به طی صراط مستقیم و "*انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیة*" تعبیر شده) و با وصول به تجرد از کدورت ماده و غرایز حیوانی، دیده را بر حقایق پنهان جهان

می‌گشاید و دریچه‌ای را به جهان غیب برانسان سالک باز می‌کند.

نتیجه این پدیده همان نیروی دانش حقیقی و حضوری و فراگیر انسان است که یکی از آثار و شرایط نبوت در انبیاء و مقام ولایت در اولیاء و صلحاست، و در فلسفه از آن به "قوه علامه" تعبیر شده است. دوم همپای این روشن‌بینی و سیطره بر غیب جهان و حقایق پنهان آن، نتیجه دیگر این سلوک و سفر معنوی آشکار می‌گرد و آن سیطره عملی بر جهان ماده است که لازمه خلافت الهی نیز هست، و در این مرحله هر ولی و نبی می‌تواند به اذن‌الله (یعنی در چهارچوب مشیت مکتوب الهی و قدرت اولی او) هر پدیده راکه بخواهد "ابداع" "کندو" امر" او، قلمروی به پهنا جهان و کیهان یابد. از این روست که همه گونه خوارق عادات از او ممکن است و این قوه همان است که فلاسفه از آن به "قوه عمّاله" یاد کرده‌اند. در پایان مقال ذکر چند نکته مناسب است:

نکته اول: آنکه وجود این قوه شکوهمند سترگ در انسان کامل هرگز به معنی صدور خارق عادت از او نیست زیرا ولی و خلیفه واقعی خدا در این مرحله و مقام به اقتضای ادب عبودیت، دست از آستین به در نمی‌آورد و در ملک مولی تصرف نمی‌کند. همه معجزات انبیاء و کرامات اولیاء منابه امر الهی و برای اثبات قدرت خدا و صدق آنان در نبوت یا صدق گفتار آنان است نه اثبات قدرت خود.

محی‌الدین در فص لوطی (فصوص الحکم) در این باره چنین می‌گوید: «*فان اوحی الیه بالتصرف بجزم، تصرف، و ان منع امتنع و ان خیر اختار ترک التصرف الا ان یکون ناقص المعرفة*»

حکمت این عمل آن است که کسی که به مقام قدرت تصرف در جهان بی‌کران برسد دارای کمال معرفت و اوج علم به عظمت مقام الهی می‌شود و این کمال معرفت نمی‌گذارد که سالک از حریم ادب بیرون برود و در محضر الهی و در ملک او جز به فرمان او تصرف کند

نکتهٔ دوم: آنکه این خاصیت - یعنی قدرت علمی و عملی در انسان - اگرچه به حسب سرشت او از روح الهی، ذاتی اوست ولی بلحاظ ظلی و تبعی بودن این خاصه، همه این به ظاهر ذاتیات، در او عارضی است زیرا که ذاتی انسان همان فقر است و نیاز و عدم، و هرچه مرتبه انسان به کمال معرفت نزدیکتر شود فقر و مسکنت خود را بیشتر درمی‌یابد و ادب حضرت ربوبی را بیشتر رعایت می‌کند.

محی‌الدین از یکی از خواص نقل می‌کند که گفت: پانزده سال است که خدا مقام تصرف به من عطا کرده است و من از روی تظرف و ایثار دست به آن نزده‌ام. و سپس می‌گوید: «*و اسانحن فماترکناه نظریاً - و هو فوکه ایثارا - و انما ترکناه لکمال المعرفة...*»

نکتهٔ سوم: این که وصول به اوج این مقام، بلکه هر مقام، به گزینش و اختیار الهی است و به استعداد و سرشت انسان برگزیده، بستگی دارد و به پای سلوک نیست و این یکی از اسرار جهان معرفت است.

اما در مراحل نازله این مقامات، ریاضیات وسلوک و اذکار و قهر و غلبه بر غرایز حیوانی بسیار مؤثر است، زیرا این مراحل، نتیجه و خاصیت همان روح امری است که در همه افراد انسان نهفته است و با تهذیب باطن و صفای قلب می‌توان به آن دست یافت.

عرفناالله مقام السالکین والحقنا بالصالحین و حسن اولئک رفیقاًو الحمدالله رب‌العالمین.

تهران - هفتم تیرماه ۱۳۷۲

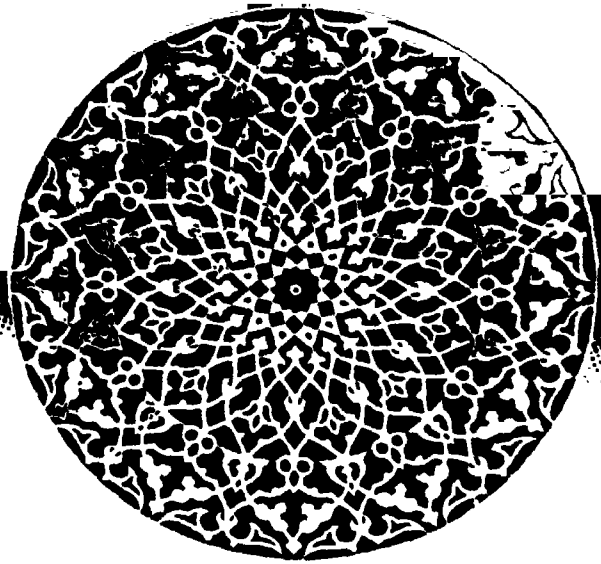
۱) گوهر مراد ص ۲۵۸-۲۵۷

۲) *این سلسله اعصاب از قسمت خلفی مغز آغاز و در داخل ستون فقرات به تمام عضلات سطحی بدن وارد می‌شود*

۳) *این خاصیت نفس در برخی افراد یا در برخی مواقع نادر و اتفاقی اشخاص موجود می‌شود و به کمال معنوی اشخاص بستگی ندارد.*

۴) در فصل سی و دوم فصوص‌الحکم منسوب به فارابی نیز عباراتی کوتاه در همین مضمون آمده است.

۵) رنگ آهن محو رنگ آتش است
زاتشی می‌لافد و آتش وش است
چون به سرخی گشت همچون دژکان
پس اناالنار است وردش هر زمان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم من آتشم
(مثنوی)

۶) ص ۲۲۸، چاپ ویلیام چیتیک.
۷) منظومه سبزواری، چاپ سنگی، صفحات ۳۲۶ تا ۳۲۸، حکیم سبزواری در حاشیه خود می‌گوید: «بالعقل الفعال فی‌الانبیاء و الاولیاء.... و بالعقل‌الاول فی‌الحضرة الختمیة و الوثة المحمدیة لان روحانیة محمد (ص) هی‌العقل الاول و ان شئت قلت: عقل الکل کما قال: اول ما خلق‌الله نوری».
۸) برای توضیح بیشتر به کتاب عرفانی و ازجمله فصل هشتم مقدمه قیصری بر فصوص ابن عربی و تنبیه فصل پنجم مراجعه شود.
۹) اقتباس از شعر حافظ
۱۰) الهیات شفا، چاپ دکتر مذکور ص ۲۶۶ و ۳۴۲ (چاپ سنگی ص ۵۳۶ و ۵۷۷).
۱۱) آیه ۸۲ سوره یس و نیز سوره مریم آیه ۳۵ و نحل ۴۰.
۱۲) تأثیر بر روی سلسله اعصاب و عضلات از دو راه است یکی نیروی «اراده» به معنی اخص که در بالا از آن سخن گفته‌ایم، دیگر با انگیزه و عوامل غریزی مشترک با حیوانات که بغلط به آن اراده نیز می‌گویند و اراده بمعنی اعم است.

میعادگاههای تاریخی مسلمانان و مسیحیان

دیالوگ: ایمان، سیاست*

لیلی مصطفوی کاشانی

مقدمه: دیالوگ (هم سخنی) ادیان فقط بمعنای مطالعهٔ ارتباط داخلی و مشترک نظامهای مربوط بتفکر دینی نیست، بلکه راهی است برای اینکه بتوانیم با ادیان دیگر با دیدگاهی بازتر از آنچه غالباً بآن عادت کرده‌ایم، روبرو شویم.

از همین روی درک تحوّلات تاریخی و نتایج آنها اعمّ از خوب یا بد و نیز شناخت، آمیزش و نشر افکار و عقاید دینی نیز ضروریست. چنین دیالوگی فارغ از هرگونه تداخل سیاسی یا ایدئولوژیکی و صرفاً بر اساس آنچه پس زمینهٔ ملاقات امروز دین یا همان گذشتهٔ مشترک اسلام و مسیحیت محسوب میشود و نیز چگونگی ارتباط آن با برداشت غرب از اسلام بعنوان پیش زمینه و مهمتر از همه نقش برجسته ارتقای معنویت مورد بحث این مقاله است.

ایجاد ارتباط بین آنچه در گذشته رویداده و آنچه مضمون هم سخنی امروز دین را تشکیل میدهد، از اهمیت خاصی برخوردار است. نادیده گرفتن این امر منجر بآن میشود که بسیاری از واقعیات بدیهی بطور صحیح تفسیر نشود، بخصوص هم سخنی اسلام و مسیحیت که کار چندان آسانی نیست. در اینجا هم سخنی بین اصول عقاید دو دین و دو فرهنگی که در گذشته آشنایی کمی با یکدیگر داشته‌اند، مطرح نیست، بلکه سنگینی بار قرون گذشته با تمامی برخوردهای نظامی، اختلافات دینی و رقابتهای تجاری و در نتیجه بسیاری تلخکامیها و عداوتها ونیز خاطرات همزیستی و آشتی احساس میشود و بی‌جهت نیست که مسألهٔ همجواری جغرافیایی و فرهنگی اسلام و مسیحیت شرق را بهنگام بررسی ارتباط این دو دین همیشه باید درنظر داشت.

البته در اینجا تاریخچهٔ کامل اسلام و مسیحیت مطرح نیست، بلکه برابر با حدود مشخصی که در نظر گرفته‌ام، فقط برخی از موارد مهم ارتباط اسلام و مسیحیت راکه از نظر پس زمینهٔ هم سخنی اسلام و مسیحیت مذاهب مطرح میکنم. بعبارت دیگر تمیز اینکه آیا هم سخنی میتواند صرفاً "تجلّی حقیقت لایتغیّر الهی باشد و این خود تنها دلیل آن میتواند باشد و یا اینکه هم سخنی تداوم همان سیاستهای خلفا، سلاطین و امپراطوران گذشته براساس مناظرات دیپلماتیک و مسابقات رسالات دفاعی است، در اینجا مدنظر است.

طی چهارده قرن گذشته آثار ناشی از روابط متقابل اسلام و مسیحیت از نظر تاریخی و نیز از نظر کلامی حائز اهمیت بسیار است، بخصوص آنکه عمر این رابطه بطول عمر اسلام میرسد، رابطه‌ای که براساس انواع اختلافات و برخوردها ادامه پیدا کرده است: دوران فتوحات مسلمانان، جنگهای صلیبی، "بازپس‌گیری" دوران اخیر استعمار و پس از آن مبارزه برای کسب استقلال و نهایةً دوران تجدید حیات اسلام که از عمده سرفصلهای تاریخچهٔ آن بشمار میرود. در ضمن دوران همزیستی یا همان "میعادگاههای " تاریخی در بلاد شام و اسپانیا و دیگر نقاط وجود داشته است. ما چه بسیار مطالب که دربارهٔ شکستها و پیروزیها، درباره طلوع و افول قدرتها خوانده‌ایم ولی کمتر با این "میعادگاهها" آشنا شده‌ایم.

بهرحال اینطور بنظر میرسد که بدوران تلخ خصومتها بمراتب بیشتر بر میخوریم تا دوران صلح و تفاهم. گرچه اخیراً دربارهٔ دوران اوّل برخورد مسلمانان و مسیحیان و انواع رویاروییها که با هم داشته‌اند، با توجه بزمینه و فضای اینگونه برخوردها، طی نیمه دوم قرن حاضر بیشتر تحقیق شده است تا طی تمامی قرون گذشته.

بدون شک مسلمان و مسیحی مدّت زمان درازی در مجاورت یکدیگر بوده و هر کدام تا حدّی در دیگری نفوذ داشته است، ولی در عین حال نسبت باختلافات عمیق بین اسلام و مسیحیت آگاهی کامل داشته‌اند، بخصوص در زمینهٔ کلام. در واقع باید گفت که تمدن اسلامی از یک سیر توأم با ابداع و ابتکار بهره‌مند بوده‌که این خود تا حدّی مدیون فکر باز مسلمانان در کسب دانش و فرهنگ دیگران بشمار میرفت. بطور کلی مسلمان و مسیحی هردو در سیر پیشرفت تمدن سهم بسزایی داشته‌اند ولی هنگامی که این سؤال مطرح میشود که انگیزهٔ اصلی فتوحات مسلمانان که از شبه جزیرهٔ عربستان آغاز شد و آنچنان بیباکانه و قاطعانه از "تین‌شان" تا آنسوی جبال " پیرنه" را دربر گرفت، چه بوده است. پاسخ رایج و قراردادی حتی از جانب مورخان مثبت مسیحی دربارهٔ گسترش اسلام در خاورمیانه، خاور نزدیک و شمال آفریقا غالباً

مغشوش و مبهم است و بیشتر این نکته را یادآوری میکند که موفقیتهای ناشی از فتوحات نظامی عامل مهمی در اسلام آوردن اجباری مردم سرزمینهای اشغال شده بوده است. البته شکی نیست که واقعیات تاریخی همیشه در معرض تفسیرهای گوناگون قرار میگیرد.

تاکنون چند مورخ بوده‌اند که تشرّف اجباری را بدین اسلام از جملهٔ خصایص فتح سرزمینها توسط مسلمانان بحساب نیاورده و با اینکه شیوهٔ تسامح و مدارای مسلمانان را با مسیحیان عامل مهمی در پیشروی سریع مسلمانان در سرزمینهای مسیحی دانسته‌اند؟ پس چه بهتر است که محقّقان و متفکّران در جهت ارتقاء و تفاهم دینی و فرهنگی این دو دین بیشتر سعی کنند، تا اینکه بشعله‌های اختلاف و عدم اطمینان دامن زده شود. بنابراین لزوم آشنایی با برخی از رویدادهای تاریخی و نیز با زیر و بم مفاهیم و اصطلاحاتی مانند هم سخنی، جدل، رقابت، وحدت و تفاهم در اینجا مطرح میشود.

ما تاریخچهٔ بی‌شماری از رنجها و مصائب مسیحیان ارتدکس تابع امپراطوری عثمانی در قرن هجده و تا قبل از براندازی این امپراطوری خوانده‌ایم. ولی تاکنون چند بار بما گفته شده است که واکنش مسیحیت شرق در قرن ۱۳ نسبت به کلیسای لاتین که از طریق فرانکهای (فرنگیان) جنگ صلیبی چهارم که بآنها تحمیل شده بود، بسیار شدید بوده است و اینکه همزیستی با مسلمانان برای آنان بمراتب آسانتر بوده است تا با مسیحیت غرب قرون وسطی، و اینکه چگونه مسیحیان " سرزمین مقدّس " (اورشلیم) که تحت حکومت مسلمانان از حقوق و امتیازاتی بهره‌مند بودند، بهنگام سلطهٔ "فرانکها" مانند همین مسلمانان بعنوان اتباع "غیرفرانک" و "فاقد امتیاز" شناخته شده بودند. در حقیقت خصومت کلیسای لاتین با این مسیحیان در مصائبی که ارتدکسها بعلت قتل عام و خونریزی تحمل کرده‌اند، منعکس است و این طنز بزرگی است در تاریخ ارتباط اسلام و مسیحیت، ولی براساس همین ارتباط است که روایات وحشتناک دربارهٔ قلع و قمع، یورش، تبعید و آزار و شکنجه میشنویم. گفته میشود که در تمامی نواحی اسپانیا، شمال آفریقا، مصر و سوریه مبارزات اسلام و مسیحیت با یکدیگر فقط برنجها و محنتهای بسیار و خونریزیهای ناگفتنی منتهی شده است، اعم از اینکه این روایات دربارهٔ نهضت شهدای مسیحی در اسپانیا باشد یا دربارهٔ کشتار مسلمانان در گرانادا (غرناطه) در سال ۱۴۹۰ که با "باز پس گرفتن" اسپانیا خاتمه یافت.

همانطور که نسبت بنزدیکی مسلمانان اندلس و مسیحیان سرحدّات اسپانیا خیلی کمتر میدانیم تا چگونگی ارتباط این مسیحیان با هم کیشان خود در آنسوی جبال "پیرنه" و اینکه مسیحیان اسپانیا صرفاً مبارزینی بدون تفاوت و بدون احساس نسبت بمسلمانان نبوده‌اند. در حقیقت میتوان گفت "میعادگاههایی" این چنین در افقهای تیره و تار تلخکامیها و عداوتهای پنهان گشته و فقط گوشه و کنار آنها برخی اوقات بچشم میخورد.

آگاهی از چگونگی روابط تاریخی فارغ از تفکر دگماتیک منبع سرشاریست برای ارتقای هم سخنی و هم سخنی هنگامی میتواند رسالت خود را انجام دهد که حوادث گوناگون را در طی قرون گذشته نیز در مد نظر داشته باشد. در غیر اینصورت فقط به تجزیه و تحلیلی سطحی منجر میشود و باید گفت که بسیار ناخوشآیند است، چنانچه افراد متعهد به هم سخنی "با دیدی سطحی و غیر آکادمیکی بآن نگریسته و صرفاً" بعناصر ناپایدار و حوادث زودگذر ولی مهیّج متمسک شوند. پس چه بهتر که ما با نفوذ فرهنگی که این دو دین دراز مدت برهم داشته است، نیز آشنا شویم تا صرفاً با کشمکشها و مبارزات آنها و اما دربارهٔ صلیبیها، مظهر شدیدترین تجاوزات ناشی از عقاید افراطی برضد اسلام، که تا قلب سرزمینهای اسلامی پیشروی کردند. باید اذعان داشت که این واقعیتی غیرقابل انکار است که آنها با خود نه صلح بلکه شمشیر آوردند. حال آنکه از سوی دیگر می‌بینیم مورخی مانند آرنولد توین بی در کتاب خود تحت عنوان "مطالعهٔ تاریخ" دربارهٔ رابطهٔ مسلمانان و مسیحیان شرق خاطرنشان میکند: "قلمرو شمشیر نه، بلکه سرزمین مودّت براساس همبستگی بود. "

دربارهٔ تأثیر اسلام در پیشرفت تفکر غربی باید در جستجوی آن همزیستی و تجانس توأم با ابداع بود که در میان ویرانه‌های ناشی از مبارزات انهدامی تحقّق یافت.

یکی از بهترین برخوردهای فرهنگی را باید براساس

میراث فرهنگی غنی بلاد اسلامی دانست که رشتهٔ ارتباطی بین فرهنگ یونان -که بوسیلهٔ مسلمانان آسیای صغیر و اسکندریه اخذ شده و توسعه یافته بود - و اروپا را بوجود آورد. آیا میتوان چنین میعادگاهی را فراموش کرد؟ جایی که تعلیمات ارسطو در گسترهٔ تمدن اسلامی نهایةً از طریق "ابن رشد" به "ابن میمون " رسید و بدین طریق هردو آنها پل بین فلسفهٔ یونان و اروپا را تکمیل کردند انتهای آنرا به "ابن‌رشد شناسان لاتین" رساندند. همانطور که تماسهای فرهنگی و شکوفایی مسلمانان و مسیحیان در غرب در آمیزهٔ سبک معماری مسلمانان و بزانتینها در اسپانیا بچشم میخورد و نفوذ مسلمانان اندلس در غزل‌سرایان یا تروبادورهای "پروانس" در فرانسه. و امّا دربارهٔ منظومه‌های مربوط بجنگ مسلمانان و مسیحیان آنسوی جبال "پیرنه" همین بس که "چکامهٔ رولان" قرنها بعد از راه ادبیات قرون وسطی فرانسه بمراتب بیشتر شنیده میشد تا پژواک چکاچک شمشیرها.

در ضمن باید از آنها که در دل سیاهی ناشی از جنگها و مبارزات، علنی سیاسی و نظامی در جستجوی نورالهی برآمده بودند، در اینجا یادی کرد. بدین ترتیب شاید بتوان گفت که یکی از بهترین میعادهای تاریخی مسلمانان و مسیحیان شرق همانا تعالیم صوفیه است که پژواک خود را تصوف مسیحی و در تأکید بر قرب الهی می‌یافت. البتّه جزئیات ارتباط تصوف با ذکرگویی مسیحیان شرق در اینجا موضوع بحث ما نیست، همانطور که وارد چگونگی ارتباط نهضت شمایل شکنی مسیحیان شرق طی سالهای ۸۴۳-۷۲۶ با دوران معتزله (۸۴۹-۷۵۰) که هر دو معاصر و دشمن تجسیم خداوند بودند نمی‌شویم.

بدین ترتیب در دل فتوحات و شکستهای مسلمانان و مسیحیان ما با روحیهٔ مطلوبی بر پایهٔ قرابت نه خصومت مواجه میشویم، همانطور که "نیکلای کوزاس" در نوشته‌های خود اعلام داشت: "گفتگو و نه شمشیر، میتواند بهترین پاسخ باختلافات دینی باشد." ولی چنین روحیّه‌ای که میتوانست راهگشای هم سخنی در غرب باشد، چندان پایدار باقی نماند. همانطور که طی کمتر از یک قرن نوشته‌های "مارتین لوتر" علیه اسلام گواهی بودند در خصومت مسیحیان غرب با مسلمانان و ادامه این برداشت منفی را از دیدگاه مسیحیت لاتین میتوان در "دوزخ" دانته و سپس در کتابی تحت عنوان "ردّ دین محمّد " بقلم "ژان آندرمور" در قرن پانزده دید که این ادعا نامهٔ ناروا الهام بخش کتابهایی برضد اسلام بوده است.

با توجّه به مسیحیت غرب فقط کافیست بگوییم که ثمرهٔ جنگهای صلیبی همانا روابط تلخ مسلمانان طی قرون و نسلهای بعد که منجر بسوء تعبیرهای بسیار دربارهٔ اسلام شد.

این طریق برخورد را با اسلام در قرن هجده میتوان یافت، همان موقعی که اروپا بدنبال جنگهای مذهبی دلسرد و ناامید از دین، از تعصّبات دینی و عدم تسامح روی گردانده و تحت فلسفهٔ منورالفکری بسوی نوعی تسامح ناشی از لامذهبی روی می‌آورد. انعکاس این تحول را در مبارزه برای تسامح دینی برهبری افرادی مانند "ولتر" نیز میتوان یافت که آثار وی از جمله "میثاق مدارا" در افکار عمومی دربارهٔ مسیحیت و بی‌اعتنایی بآیین مسیح تأثیر بسزایی داشت. در حقیقت میتوان گفت مفهوم تسامح و مدارا ثمرهٔ دوران بی‌اعتنایی به دین و تزلزل آن محسوب میشد و چنین برخوردی با تفکر دینی منجر بآن شد که اسلام در قرن هجده نیز بعنوان نمونه‌ای از پیشداوری، تعصّب و خرافات شناخته شود که انعکاس آنرا در اثر "ولتر" بنام "تعصّب یا پیامبر محمّد "(۱۷۴۱) میتوان یافت که در حقیقت ولتر در آن در جهت انتقاد از دین اسلام را نشانه گرفت. چنین برداشتی از اسلام طی قرن هجده نتیجهٔ برخوردهای شدید اسلام و غرب بود که با تضعیف تهدیدات نظامی عثمانی چنین برخوردی با اسلام شدّت یافت. بدین ترتیب اگر غرب تا آن موقع مسلمانان را بعنوان سلحشورانی مبارز میشناخت، طولی نکشید که مسلمانان بعنوان شرقیانی ضعیف و بی‌اراده در احاطهٔ فضاهایی مملو از راز و رمز و اوهام معرفی می‌شدند. بدیهی است که دوران استعمار نیز تأثیر مهمی در عرضهٔ چنین باورهای کلیشه‌ای که قالب آنرا ذهنیت غربی ساخته بود، داشت.

بدین ترتیب تمدن غربی طی دوران پس از عصر مسیحیت همراه با نفوذ و گسترش سکولاریسم و تضعیف مبانی اعتقادی اسلام را نیز در قالب تعصّب و خرافات می‌شناخت. در واقع دربارهٔ اسلام چه بسیار سوء تعبیرها و سوء تفسیرهایی که نمی‌شد و در حالی که نگرش غرب به

اسلام همچنان بر اساس ذهنیت صلیبیون متحجر باقیمانده بود، در سوی دیگر می‌بینیم که تجلی ایمان و اخلاص اسلامی همچنان در زندگی روزمرهٔ فرد مسلمان ادامه یافته، بدون آنکه تغییری کند با ثابت قدمی بمبارزات خود طی دوران استعمار در جهت نفی آداب و رسوم و فرهنگ غرب ادامه میداد که طی مبارزات شدید برای کسب استقلال و سپس طی دوران تجدید حیات دین اسلام ادامه پیدا کرد.

از سوی دیگر در اواسط قرن بیستم اوج دوران سکولاریسم و آیین غربی کردن جهان، مدرنیسم غرب در نتیجهٔ جنگ و کشتار با نوعی دلسردی و ناامیدی برخورد کرد، در حقیقت انسان غربی دیگر تحمل لامذهبی و پیروی از اعتقادنامه‌ای بنام ناسیونالیسم، فاشیسم و کمونیسم نداشت و با توجه باینکه تسامح دینی فضیلتی بحساب می‌آمد، خواه ناخواه در نگرش به دین اسلام هم تحوّلاتی بوجود آمد. بدین ترتیب پس از قرنها مسأله در حدودی مملو از سوء تعبیر و تفسیرهایی براساس احساسات غلط سرانجام مسألهٔ هم سخنی اسلام و مسیحیت بعنوان ثمرهٔ عرب مطرح شده و از آنجا که کریستولوژی اختصاصی و انحصاری مسیحیت مانعی بر سر راه هم سخنی با مسلمانان بود، طولی نکشید که نوعی مسیحیت جامع و فراگیر در جهت پیدا کردن راههای مناسب برای تبادل نظر بیطرفانه براساس وحدانیت الهی و در جستجوی مقاصد و آرمانهای توحیدی مطرح شد.

همزمان با این تحول که هم سخنی با مسلمانان در محدودهٔ تفکر و کلام اسلامی حالت آکادمیکی پیدا کرده و با زمینهٔ اجتماعی اسلام کمتر مأنوس و درگیر بوده، از سوی دیگر می‌بینیم که مسلمانان با چه مقاومت شدیدی در جهت تحکیم مبانی دینی و فرهنگی بر اساس لزوم مبارزه با غربی شدن فرهنگ و اخلاقیات شروع کردند. عنصر اصلی این مبارزه همانا آگاهی مسلمانان نسبت بگذشته‌شان بود و هم به ارزشهای اجتماعی و فرهنگی دین اسلام و می‌بینیم که ناظران خارج از گود و غربی، این حرکت را بعنوان تجدید حیات اسلام بدنبال دوران فتور و انفعال تعبیر میکردند، در حالی که اسلام هرگز از بین نرفت و همیشه بمبارزه خود طی قرون متمادی ادامه میداد و اکنون نیز علی‌رغم آنکه کوشش میشود که بسوی جامعهٔ منسجم‌تر پیشروی کنیم، آیا ذهنیت غربی همچنان با همان نگرش قرون وسطایی عجین نیست؟ و می‌بینیم چگونه روزنامه نگاران، سیاستمداران و جامعه شناسان غربی با توسل باصطلاحات گمراه کننده همچنان اسلام را برابر با خشونت و عدم تسامح معرفی کرده و آنرا دشمن غرب قلمداد می‌کنند. و در اینجا این سؤال مطرح است که هم سخنی اسلام و مسیحیت در عصر حاضر تا چه حد میتواند این نوع نگرش را نسبت باسلام تغییر دهد. در پاسخ باین سؤال برخی اوقات اظهار نظرات بدبینانه‌ای نیز میشود. مثلاً برخی بر این اعتقادند که هم سخنی کم و بیش نوعی سیاست تبلیغاتی غرب است که اسلام را بعنوان دکترین انتزاعی فارغ از زمینه‌های اجتماعی آن درنظر گرفته و صرفاً بدنبال مسائل جالب و مطلوب امروزی مانند صلح و برکت در صدد آنست که بنحوی بر اختلافات فاحش ایدئولوژیکی فایق آید. برخی دیگر نیز در این رهگذر هم‌سخنی اسلام و مسیحیت را براساس جنبهٔ اروپا محوری و غربزدگی آن و در قالب جهانشمولی مسیحی مداری" میدانند. البته ما این نوع بدگمانی و اظهار نظرات بدبینانه را ردّ می‌کنیم، بلکه کاملاً امیدواریم که هم‌سخنی این چنین تأثیرات تاریخ و گذشتهٔ اسلام و نیز جنبه‌های مختلف فرهنگ اجتماعی آنرا درنظر گیرد و افراد با ذهنیت غربی را وادار کند که بپذیرند اسلام بهرحال دینی است بسیار شخصی و بهمان اندازه بسیار اجتماعی.

پس دیالوگ بمنزلهٔ تعهدیست فراتر از سیاست و بالاتر از سوء تعبیرهای گذشته و عدم اطمینانهای کنونی. دیالوگ در حقیقت راهست برای آدمی جهت شناخت بیشتر خود از طریق مطالعه و شناخت گذشتهٔ متقابل و قرابت حال. ما نباید فراموش کنیم که طی قرون متمادی آنگاه که کلیسای لاتین از واقعیات اسلام بی‌اطلاع بود، کلیسای شرق از همان آغاز با اسلام و فرهنگ آن آشنا بوده است و مسلمانان نیز از سوی دیگر بآن بدیدهٔ استعمارگر نمی‌نگرند. در حقیقت جایگاه تولد مسیحیت در خاورمیانه است و بدیهی است که صرفاً نمی‌تواند بتمدن غرب تعلق داشته باشد. پس چه بهتر که در حال حاضر بجای تأکید بر نتایج و ارزیابی مبارزه و رقابت مسلمان و مسیحی بایکدیگر بدنبال همان دیدگاه انسان کامل باشیم که مطابق آن انسان شبیه خداوند یا بعنوان خلیفهٔ خداوند بر روی زمین است؟ آیا میعادگاهی از این مناسب‌تر میتوان یافت؟ این چنین همجوار یکدیگر و در جوار قرب الهی بودن همان ارتباط الهی است که در هر زمان و هر مکان افراد بشر را با یکدیگر متحد می‌نماید، و در حقیقت این بزرگترین

قدرت است در جهت وحدت و نه جدایی.

قدرت ایمان و ایثار بهترین محک است برای شناخت قدر و اعتبار هرگونه هم سخنی و در محدودهٔ چنین هم سخنی است که پیروان ادیان مختلف متوجّه میشوند که نظامهای پیشین که روزگاری رقیب یکدیگر محسوب میشدند، میتوانند از طرق مختلف با نیل بوحدانیت الهی بسعادت موعود برسند. از همین روی میتوان گفت که اتحاد و همبستگی افراد در پرتو محبّت الهی تحقّق می‌یابد. در حقیقت ما خداوند را با صفت رحمان میشناسیم که مفهوم آن از آنچه مسیحیان با یوحنای مقدس گفته‌اند، فرقی ندارد. همانطور که در سال اول یوحنای رسول (۴:۱۶) آمده است "خدا محبت است و هر که در محبت ساکن است، در خدا ساکن است و خدا در وی".

در ضمن این گفته میتواند انعکاس آن چیزی باشد که در ایران باستان "جاویدانْ خرد" خوانده میشد و گویای دیدگاهی جهانی و ابدیست که جوامع اهل کتاب را از طریق همبستگی اجتماعی براساس فضایل عدالت، اخوت و مدارا با یکدیگر مرتبط میسازد، آیا در ملاقات امروز دین ما بنحوی در صدد آن نیستیم که این دعوت را برای تفاهم دینی بر پایهٔ ایمان، رحمت و محبت الهی اجابت کنیم؟ آیا ما برای پایان دادن بتمامی آنچه موجب سوء تفاهم و مجادله بین مسلمانان و مسیحیان میشود، در اینجا جمع نشده‌ایم؟ واقعیات گذشته و حال ما را وامیدارد تا زمینه را برای هم سخنیهای آینده آماده سازیم.

سخن آخر آنکه ما از ایران آمده‌ایم، سرزمینی که بعنوان "Persia" برای شما آشناتر است و این روایت که سه فرستاده‌ای که به هنگام تولد عیسی (ع) در بیت لحم حضور داشته‌اند، از "Persia" بوده‌اند، بقدری دیرینه است که بهتر بود هم‌سخنی خود را با آن آغاز کنم نه آنکه با آن پایان دهم.

بهر حال بخاطر بیاوریم که این سه فرستاده اوّلین افرادی بودند که بشارت دادند که "مسیح بدنیا آمده است."

کتابشناسی گزینشی

1- La litterature polemique musulmane contre le christianism, depuis ses origines jusqu' au x 111e siecle , Ali,Bou ama, Alger, Entreprise nationale du livre, 1968.

2- Process and status in Conversion and Continuity. Richard Bu lliet.
Columbia University, 1990.

3- Western Views of Islam in the Middle Ages.
R.W. Southern,
Harward University press,
Cambridge, Massachusettes, 1962.

4- Guidlines for Dialogue between christians and Muslims, Maurice Bormans, Paulist press, New York, 1985

5- Muslim - christian Encounters,
William Montgomery watt.
London, 1991.

6-Islam and Christianity
Bardu D. Kateregga,
David W. Shenk
Erdmans publishing co,
Michigan, 1981.

* متن سخنرانی در
دومین سمپوزیوم بین‌الملل اسلام و ارتدکس، آتن
ماه مه ۱۹۹۲

چنگیزخان ستمگر یا قهرمان

نویسنده: پیتر هنام[1]
ترجمه: برخورداری

مغولستان که اخیراً مورد تاخت و تاز وسیع حکّام چین و شوروی قرار گرفته از جوامع بستهٔ دنیا بشمار میرود و از سویی دیگر جوامع این نقطه از جهان را بدست فراموشی سپرده‌اند.

زمانی امپراتوری مغول بر سرزمین وسیع، بین دو دریای سیاه و زرد حکومت میراند. حدود ۷۵۰ سال پیش ارتش مغولستان دو کشور ژاپن و آلمان را همزمان بهراس انداخته بود. چنگیزخان، فرمانده این ارتش وحشت‌را و هراس‌انگیز بود. خان بزرگ در سال (۱۲۲۷ م.) و در سن ۶۵ سالگی جهان را وداع گفت. او را مخفیانه و بدور از نگاه دشمنان بخاک سپردند. همهٔ مشایعان و کسانی که از محل دفن وی خبر داشتند، گردن زده شدند. تاکنون هیچکس از محل دفن وی اطلاع ندارد، اما جستجو برای کشف این راز همچنان ادامه دارد.

باستانشناسان و دانشمندان با استفاده از پیشرفته‌ترین وسائل تحقیقاتی در جستجوی آرامگاه وبند. رئیس این گروه تحقیقاتی که از حمایت مالی بزرگترین نشریهٔ ژاپن بنام «یومیوری شیمبون» بهره‌مند است، فردی خستگی‌ناپذیر بنام «اموتوشیتوبو» است. این عده پس از اینکه در سال گذشته محل اوّلین کاخ چنگیزخان را کشف و عملیات حفاری را آغاز کردند، اطمینان یافتند که مقبرهٔ چنگیزخان در نزدیکی کاخ واقع شده است. احتمالاً با دستیابی باشیاء زینتی و اموال شخصی و کشف دست نوشته‌هایی که با وی دفن شده، فصل جدیدی از تاریخ آسیا و اطلاعات از بین رفتهٔ

امپراتوری مغول گشوده خواهد شد. بدون شک کاخی که در محل دفن چنگیزخان وجود دارد، می‌بایست بسیار باشکوه و دارای سردابه‌های عظیم و انباشته از جواهرات و کاشیهای زیبا و اشیائی باروکشهای طلایی صیقل داده شده باشد که با کشف این کاخ آثار هنری فوق‌العاده گرانبهایی نمایان خواهد شد. این آثار با کشفیات مقبرهٔ «توتان خامن» در سال ۱۹۲۲ م. واقع در سرزمین مصر برابری میکند. البتّه با توجه بفضای دموکراسی که اخیراً براین کشور تاریخی حاکم گشته انگیزهٔ قوی برای این قبیل عملیات کاوشگرانه بوجود آورده است. کمونیسم با قهرمان‌ستایی مبارزه کرده و مسکو همواره از تجلیل مردی که زمانی بر روسیه حکم میراند، دوری می‌جست. مغولها هرگز خان بزرگ را فراموش نکرده، اما مخفیانه از او یاد می‌کنند. امروزه نام خان بزرگ در بولوار چنگیزخان (بولوار لنین سابق) طنین انداز است. جواهر لعل نهرو نخست وزیر آخرین سرزمین مغول پس از قرنها سلطهٔ اجانب طی حکمی از ارتش خواست پیرامون هویت مغولها تحقیقات گسترده‌ای بعمل آورد.

اگر چنین مقبره‌ای کشف گردد، مغولها آنرا بزیارتگاهی مذهبی و حرمی نمونه تبدیل خواهند کرد. ۸۰٪ از جمعیت ۲/۴ میلیون مغولستان از نژاد مغول و بقیه قزاق و تُرکند. در این سرزمین تعداد کمی "توان"[۱]، روسی و چینی نیز زندگی می‌کنند. مغولستان با ۱۵۶۷۰۰۰ کیلومتر مربع وسعت که پراکنده‌ترین قوم را در خود جای داده است، چهار برابر کالیفرنیا و اندکی وسیع‌تر از چهار کشور فرانسه، آلمان، انگلیس و ایتالیاست. مغولهایی که در بیرون از مرزهای مغولستان زندگی می‌کنند، در میراث چنگیزخان با آنها شریکند. سه میلیون از جمعیت ۲۲ میلیونی مغولستان داخلی (منطقهٔ خودمختار مغولستان چین) از نژاد مغول و بقیه همانهایند که اغلب طی قرون (۱۹ - ۲۰ م.) بآن سرزمین کوچ داده شدند.

در حدود ۲۴۰ هزار مغول نیز در جمهوری خودمختار «بوریات»[۲] شوروی که وسعتی معادل $\frac{1}{4}$ وسعت مغولستان دارد، اسکان یافته‌اند، در جمهوری خودمختار "توفا" نیز حدود ۱۹۰ هزار ترک زبان با تابعیت روسی ولی با تمایلات فرهنگی و مذهبی مغولی زندگی می‌کنند. حدود ۱۳۵ هزار مغول کلموک[۳] نیز در سرتاسر قارهٔ آسیا پراکنده‌اند. در مجموع جمعیت مغولها در سرتاسر جهان به ۶ میلیون نفر میرسد.

زبان مغولی شاخه‌های محدودی دارد. بعضی از زبان‌شناسان برای زبانهای مغولی منچوری و ترکی ریشهٔ مشترک قائلند، اما اطلاعات در این زمینه مبنی بر حدسیات است. زبان مغولی دارای نُه لهجه است. ۷۵٪ از مغولهای داخلی[۴] و خارجی بزبان خالخا که زبان رسمی مغولستان است، تکلم می‌کنند.

در قرن بیستم میلادی خط سنتی مغولی مهجور و خط سریلیک رسمیت یافت. محقّقان برای کشف آرامگاه چنگیزخان از پیشرفته‌ترین وسایل از جمله رادار، ماهواره هلیکوپتر و... استفاده می‌کنند.

کاوشگران بدلیل نداشتن مدرک تاریخی قابل ملاحظه‌ای، مجبورند مقولهٔ اختلافات زبانی امور طبیعی نظیر انحرافات غیرعادی رودخانه‌ها را نیز بررسی نمایند.

مغولها هنوز بطور مرتّب گله‌های گوسفند، گ[...] بوفالوهای خود را برای چرا از منطقه‌ای به منطقهٔ[...] میدهند. آنها در چادرهایی که بآسانی قابل حمل است و[...] خوانده میشود، زندگی می‌کنند و بلوازم زیادی نیاز ندار[ند].

مغولستان از سطح دریا بالاتر است و میزان بارندگ[ی...] است. مناطق شمالی کشور پوشیده از درختان جنگ[لی...] دشت "گبی"[۶] قسمت اعظم جنوب شرقی آنرا در برگر[فته...]

دانشمندان در این سفر اکتشافی که بنام طرح [...] اونون، تولاو خولن واقع در شرق سرزمین چنگیزخ[ان...] میشود، برای دقت لازم در تحقیقات خود حتّی از منا[بع] مبهم و افسانه‌های شفاهی (غیر مکتوب) نیز کمک میگ[یرند.] طول سه سال دهها کیلومتر مربع از خاک استان ختنی[...] کردند، خان بزرگ و جانشینان وی خود را "امپرا[طور...]" میخواندند و اعتقاد داشتند که زمین بخدایشان «تنگر[ی...]» دارد. پیامشان بامرا و حکام بلاد ساده بود: " اگر تس[لیم...] دشمن قلمداد میشوی. "چنگیزخان تا پایان عمر بر بی[...] قوم مسلّط گشت. چطور یک ملت بی‌سواد جنگجو [...] یک نسل بر کلّیهٔ اقوام یک قاره استیلا یافته و یا اینکه [...] نماید؟ یکی از مورّخان بنام «لئودهارتونگ» یکی از [...] موفقیت آنها را آب و هوای نامطلوب آسیای مرکزی دا[نسته...] واقع این قریحه و هوش سرشار چنگیزخان بود که از [...] قومی برتر ساخت. امّا از این مرد بزرگ آثار چندانی [...] است.

یک دهه بعد ازمرگ وی یکی از نقاشان چینی تص[ویر او را] با کپه‌ای از ریش ترسیم نموده که بیشتر شبیه چینیها[ست...] مذکور که نمونه‌ای برای هنرمندان مغولی است در گ[...] شاهان تایپه نگهداری میشود. مسلّماً در مقبره آثاری [از] وقایع آن دوره است، کشف خواهد شد. مانند "کتاب [...]" حاوی قوانین سلطنتی دربار مغولهاست. کتاب "ت[اریخ سری] مغولها" که توسط نویسنده‌ای گمنام سیزده سال پس ا[ز مرگ خان] بزرگ برشتهٔ تحریر درآمده است، تاکنون محفوظ باقی مانده است. چیزهایی که دربارهٔ اشراف‌زادگان مغول نوشته شده است بیشتر رمانهای تاریخی است تا تاریخ واقعی. بخشهایی از کتاب که بزبان

چینی در این خصوص نوشته شده بود، در سال (۱۸۶۰ م.) توسط یک مسیون روسی در پکن کشف شده است. کتاب تاریخ سری مغول بیشتر دربارهٔ زندگی تموچین پس از نه سالگی است. حسان جوان پس از قتل(مسمومیّت) پدرش توسط تاتارها مسؤولیت نگهداری از افراد فامیل را عهده‌دار گشت.

تموچین فراری، با تناول دانه‌های خشک و حبوبات آموخت که چگونه محرومیتها و سختیها را تحمل کند. او در سن دوازده سالگی برادر ناتنی خود را با خدنگی بقتل رساند. او در طول زندگی فقط خوب جنگیدن را آموخت. بر پسران و دختران مغولی واجب است که فنون سوارکاری را بیاموزند. زیرا آنها معتقدند که اسب‌سواری و شکار استعداد کودکان را بارورتر می‌سازد. در مغولستان اسب‌سواری عمومیت دارد و مغولها علاقهٔ شدیدی بمسابقات اسب دوانی نشان می‌دهند، زیرا که هنر سوارکاری تأثیر بسزایی در جنگ با دشمنان دارد. حتی خردسالان نیز در جشنوارهٔ سالیانهٔ «نادام» با اسبانی تیزرو مسافت بیست کیلومتری را طی می‌کنند. تموچین ابتدا بمنظور تقویت قبیلهٔ خود در پی یافتن متحدانی بود. بدلیل پیروزیهای پی در پی و شجاعت تحسین برانگیز وی روزبروز بر تعداد یارانش افزوده میشد.

وی بقصد گرفتن انتقام خون پدر از تاتارها و نابود کردن مرکیتها بجهت ربودن زنش اوّلین گام را بسوی آنها برداشت.

از آنجا که امپراتور چین بقای حکومت خود را در جنگ قبایل بـا یکـدیگر میدید، تموچین را بجهت شکست دادن تـاتارها بمعاونت کمیسیونر برای صلح مفتخر ساخت.

تموچین در سال (۱۲۰۶ م.) و در سن ۴۲ سالگی از سوی شورای نجیب‌زادگان لقب چنگیزخان یعنی فرمانروای جهان گرفت.

قراقرم به مرکز فرماندهی جانشینان وی مبدّل شد، امروزه خرابه‌های این شهر در سیصد کیلومتری جنوب شرقی اولان باتور (مرکز مغولستان) قابل رؤیت است. این شهر در قرن شانزدهم م. غارت شد. اتحاد جدید چنگیز شکننده بود. او واقف بود که اگر نتواند دشمن را شناسایی کند، قوایش با یکدیگر بنزاع برخواهند خاست. اما او می‌بایست آنها را بکدام طرف گسیل دارد؟ شمال، جنوب، شرق و یا غرب؟ زمان با او یار بود. زیرا سرزمین چین بین سه سلسله تقسیم شد. چین به لحاظ پیشرفت در صنعت سخت مورد توجّه مهاجمان جلگهٔ جنوب شرق اروپا و آسیا و اوّلین قربانی بود. قدرت عظیم دفاعی این کشور ثابت کرد که تاب مقاومت در برابر سرعت و همبستگی چادرنشینان ندارد. مغولها شهرهای چین را یکی پس از دیگری بتصرف خود درآوردند. ارتش مغول براساس عده سازماندهی شده بود. ده سرباز یک واحد و ده واحد یک گروه و ... را تشکیل میدادند و لشکر صدهزار سفری را "ظلمت" میخواندند. مارکوپولو جهانگرد ونیزی که در سال ۱۲۸۰ م. بدربار کوبلای خان راه یافت، شدیداً تحت تاثیر سیستم نظامی آن کشور قرار گرفت. نظم و دستور نظامی عجیب و حیرت‌انگیز بود. حیله‌گری چنگیزخان و اسلحهٔ وی رمز موفقیت در مقابل دشمنان بود. یکی از داستانهای تاریخ سرّی مغول مربوط به چگونگی فتح "ولاهای" پس از محاصرهٔ طولانی است. چنین نقل شده است که چنگیزخان در مقابل صلح و رفع محاصره شهر "ولاهای" از والی این شهر تقاضای یکهزار گربهٔ زنده و ده هزار پرنده نمود. سپس دم حیوانات را با مواد آتشزا مشتعل ساخته و آنها را رها نمود. حیوانات بخانه‌های خود بازگشته و شهر را بآتش کشیدند. پیروزیهای پی در پی در جنگها بیانگر برتری قدرتش بود.

بر اثر حملهٔ سریع مغولها سلسله‌های حاکم بر مناطق شمالی و غربی چین سقوط کردند. کوبلای خان نیم قرن بعد امپراتور سلسلهٔ سانگ را که بر مناطق جنوبی چین حکم میراند شکست داده، پکن را بپایتختی برگزید. مغولها قادر بودند روزهای متمادی بر پشت اسب با چند دانه کشک خشک بسر برند و این بیانگر قدرت و توانایی آنهاست. مردمانی که در برابر آنها از خود مقاومت نشان میدادند، قتل عام میشدند. جنایات مغول در جنگ با مسلمانان آسیای مرکزی و غربی غیرقابل وصف است. مغولها به قتل رساندن نمایندگان چنگیزخان را بدترین گناه میدانستند و اگر حاکمی مبادرت باین عمل می‌نمود، خود و مردمش را از دم تیغ میگذراندند. مفسّران قرن سیزدهم مانند علاء الدین و عطاملک جوینی حکومت مغولها را قریب‌الوقوع خواندند. مغولها با یک یورش شهرهای آباد را ویران و آبادیها را به بیابان مبدّل میکردند و اغلب مردم را بقتل رسانده پوست و استخوان آنها را پودر میکردند. آنها بهرجا که میرفتند، بلا و تباهی را با خود به ارمغان میبردند. در چشم و گوش حاکم "اترا" بجهت قتل سیصد نجیب‌زادهٔ مغول نقره داغ ریختند. آنها برای بچنگ آوردن ثروت سمرقند و بخارا، باین دو شهر حمله بردند و آنها را با خاک یکسان نمودند و سیستم آبیاری پیشرفته آنجا را از بین بردند. آنها در این یورش ویرانگری را باوج رساندند. تنها فردی که توانست از شهر فرار کند، گفت: "آمدند، ویران کردند، سوختند و همه چیز را از بین بردند."

"ولاد ظالم"، پرنس رومانی که در داستانها از او بعنوان دراکولا یاد می‌کنند، از نوادگان چنگیزخان است. مغولها بدون توجه بخونخواری و ویرانگریهای وی تنها بفتوحات و دستاورد و عظمت او فکر می‌کنند. چنگیزخان نظام اداری و خط مغولی را از ترکهای "اویغور" که خود از ایرانیهای سغدی گرفته بودند، اخذ و اجرا کرد. او نظام چاپار را که تا قبل از اختراع راه‌آهن سریعترین بشمار میرفت، تکمیل کرد چنگیز عنوان امپراتور جهان را برای خود کافی نمیدانست. او در بخارا در جمع تجّار و کسبه حاضر شد و گفت: "من مجازات الهیم اگر از شما گناهی سرنزده بود، خداوند مرا برای شما نمی‌فرستاد."

ارتش مغول شکست‌ناپذیر بود. حتی پس از مرگ چنگیزخان نیز بر وسعت امپراتوری مغول افزوده گشت. آنها بر پکن، مسکو، بغداد و بوداپست حکومت میراندند. حکام برمه و انام (یکی از شهرهای ویتنام) نیز از خراجگذاران مغول بودند. آنها به ژاپن و جاوه هم حمله بردند. ارتش مغول ۱۵ سال پس از مرگ چنگیزخان بدروازه‌های شهر وین رسید. فرماندهان وقتی که شنیدند "اگتای" فرزند چنگیزخان در نقطه‌ای بفاصلهٔ هزاران کیلومتر از خاک مغولستان جهان را وداع گفته است، دستور عقب‌نشینی دادند.

مورخ مشهور "دیوید مورگان" مینویسد: "امپراتوری مغول بقدری وسیع بود که با اینکه مقرّ حکومت مغولها در منطقهٔ آسیای شرقی واقع بود، مدت یک قرن همواره همسایه‌ای نیرومند و خطرناک برای اروپا محسوب میشدند". مورخ مغولی "پروفسور گورچ" از زاویهٔ دیگری بآن مینگرد. او میگوید: "در آن دوره اتصال شرق و غرب برای اوّلین بار انگیزه‌ای بود برای رشد بشریت. شما نمیتوانید برای آن اهمیتی بیش از حد قائل شوید". مغولها اروپا را به آسیا وصل نمودند و راه را برای صدور کالاهای آسیایی و سیاهان کاشف اروپایی که بدنبال کشف راه جدیدی برای تجارت بودند، هموار نمودند.

در غرب کریستف کلمب به پیروی از مارکوپولو سفر دریایی خود را آغاز کرد. نوعی بیماری که مرگ سیاه خوانده میشد، شیوع یافت. میگویند در اواخر قرن چهاردهم مغولها این بیماری را پس از مراجعت از جنگ (در نزدیکی کریمه) بغرب بردند. کوبلای خان در سال (۱۲۶۰ م.) سلسلهٔ یوان[۸] را بنیان گذاشت. وی پس از ۳۰۰ سال بار دیگر چین را متحد و یکپارچه نمود. این سلسله با وجود جنگهای داخلی با اقتدار بر چین حکومت میراند، کانال ۱۷۰۰ کیلومتری که پکن را با "هانگزو" و درّهٔ حاصلخیز "یانگزی" متصل میکند، در این دوره حفر شد. مشهورترین بنای چین حاصل مستقیم حملهٔ مغولهاست. امپراتور "مینگ" برای حفاظت شهر از حملهٔ مهاجمین دیوار بزرگ چین را بازسازی کرد که تا به امروز باقی مانده است.

قدرت امپراتوری ستمگر مغول حتی قبل از مرگ کوبلای خان (۱۲۹۴ م). رو بضعف گذاشته بود. پس از مرگ هر خان رقابت شدت مییافت و گاهی جنگ خونین در میگرفت، زیرا که جانشین خان مشخص نبود. حکومت مرکزی بعلت ضعف قادر به حفظ مستعمرات خود نبود. سلسلهٔ یوان پس از حکومت یازده امپراتور مغول در سال (۱۳۶۸ م.) توسط "مینگ" منقرض گردید. امّا حکومت طلایی قبایل مهاجر مغول تا قرن شانزدهم میلادی در روسیه باقی ماند.

تیمور لنگ[۹] حاکم ترک سمرقند (در قرن چهاردهم) که فتوحاتش با چنگیزخان برابری میکرد، از اعقاب چنگیزخان بود. امپراتوری که بابر.در آسیای جنوبی بنیان گذاشت در سال ۱۸۵۷ م.) منقرض گردید.

عوامل فرهنگی بانقراض این سلسله شدت بخشید، آقای "یه لو- چو- تسای"، یک دانشمند چینی احتمال میدهد که "اکتای" فرزند و جانشین چنگیز جملهٔ زیر را بیان کرده است: "امپراتوریی را که بر پشت اسب فتح شده است، نمیتوان از روی اسب اداره کرد."

مغولها همانند دیگر قبایل جنگجوی مهاجر بزودی دریافتند که جامعهٔ بزرگی را که بر کشاورزی استوار است، نمیتوان اداره کرد، مگر اینکه در آنها تحلیل رفت و جذب آنها شد.

تلاش مغولها برای حکومت توأم بر قبایل مهاجر و ساکنان سرزمینهای کشاورزی حاصلی جز از دست دادن هردو آنها نداشت. چنگیزخان از قوم مغول یک قوم پیروز ساخته بود. خان بزرگ بر اثر زخمی که از سقوط از اسب بهنگام محاصره، شاه سرکش "شی شیا" واقع در جنوب چین باو رسیده بود، در سال ۱۲۲۷ م. درگذشت.

احتمالاً جسد بیجان ویرا برای دفن در "اوردس" واقع در مغولستان داخلی بآن محل بردند. در آنجا آرامگاهی وجود دارد که دارای آثار تاریخی است. این منطقی است، زیرا اگر محافظان وی میخواستند جسدش را از "گوبی" عبور دهند، متلاشی میشد. اغلب مورّخان براین اعتقادند که جسد وی بمحل تولدش انتقال داده شده است. دفن جسد در محل تولد نه تنها سنّتی رایج در بین مغولها بود، بلکه چنگیزخان وصیت کرده بود که در محل تولدش مدفون گردد.

مغولها حدود ۴۰ زن زیبا و بهترین اسبهای دربار را با چنگیز مدفون ساختند تا (قربانیها) در آن جهان به خان بزرگ خدمت کنند. اینست سنت مغول. بیست هزار نفر از مشایعان مونگکه را یکی از جانشینان چنگیزخان پس از دفن وی سربریدند. خان بزرگ تأثیر عمده‌ای در تاریخ مغول داشته است. مغولها بهنگام تنگی روزگار آرزوی تجسم مجدد حکومت ویرا داشته و با توسل بدعا و نیایشهای جادوگری خواهان بازگشت روح اویند. یک هفته نامهٔ انگلیسی زبان مینویسد: علیرغم سیاست حکّام مبنی بر ناچیز جلوه دادن اعمال و زندگی خان بزرگ و یک بعدی نشان دادن وی، مغولها در طول تاریخ نام او را به استقلال، قدرت و عظمت کشور قرین میدانند. مغولستان خارجی از فرصت بدست آمده پس از سرنگونی حکومت "چینگ" در سال ۱۹۱۱ م. بهره‌برداری مناسب نمودند. روسها در جنگ با چینیها بر سر مغولستان موفّق شد که این کشور را به خاک خود ملحق کنند و در سال ۱۹۲۱ م. اوّلین حکومت کمونیستی را بعد از شوروی در آنجا حاکم سازند. مغولها با کمک روسها سربازان چینی را اخراج کردند. تحت حکومت کمونیستی عظمت چنگیزخان بدلیل افکار فئودالیستی وی لکه دار شد و نام وی در ظاهر محو شد. قهرمان ملی مغولها بعنوان امپریالیست و ناسیونالیست مورد انتقاد شدید سوسیالیسم جهانی قرار گرفت. همزمان اشرافیت و مذهب بطور ظالمانه‌ای از سوی "ایده" استالینیست سرکوب گردید. در سال ۱۹۳۰ م. دهها هزار لامائی قتل عام شدند.

آقای "نات گورج" یکی از مورّخان مغولی که بدلیل چاپ کتابی در سال ۱۹۴۹ م. مشمول قانون سانسور قرار گرفت، اظهار میدارد: "دربارهٔ چنگیز قلمزدن غیر قانونی و ممنوع بود، ولی مردم نام ویرا مخفیانه زنده نگه داشتند. تنها حمله‌ای که در کتب تاریخی دربارهٔ وی ثبت شده، اینست که چنگیزخان مغولها را متحد ساخت، اما پس از مراجعت ملتش را نابود کرد. مغولها فقط همین یک جمله را آموختند."

"ای . اس. اوربانائوا" مورخ روسی مغولی تبار مینویسد: "روسها از ایدئولوژی اسارت رنج میبرند و این ریشه در عقدهٔ حقارت‌آمیز غامض غربگرائی دارد."

کمونیستها در مغولستان سانسور را بنهایت رساندند. در دائرةالمعارف کودکان که در سال ۱۹۸۵ م. بچاپ رسید، هیچ اشاره‌ای بقهرمان ملّی آنها نشده است.

رقابت چین و شوروی در سال ۱۹۶۲ م. زمینه را برای برگزاری مراسم هشتصدمین سالگرد ولادت وی فراهم نمود. چین خود را برای برگزار کردن مراسم آماده می‌نمود. پروفسور "نات گورج" اظهار میدارد: ما باید برای بدست گرفتن ابتکار عمل مراسم را اجرا نماییم. این استراتژی چین برای نفوذ در مناطقی که چنگیزخان فتح کرده است، میباشد. مقرر گردید که مجسمهٔ چنگیز در "گوران نور" واقع در "خنتی" برپا گردد. آقای "لوسانتسرنجین ماخوال" مجسمه‌ساز مشهور مغولی گفت: "ماتنها شش ماه فرصت برای ساختن مجسمه داشتیم. برای یافتن طرحهای جالب شبهای زیادی در کتابخانه بسر بردم. "مقرّر شد اثر این هنرمند در کمپ سلامتی در نزدیکی "دادال" واقع در شهر مه‌آلود دامنهٔ کوههای حنتی برپا گردد. وقت برای ساختن تنها مجسمهٔ چنگیزخان ضیق بود. حملهٔ نازیها به مسکو باعث گردید که کمونیستها چنگیزخان را به "آدولف هیتلر" تشبیه کنند. باردیگر در مغولستان جشنواره ممنوع گردید و تصاویر قهرمان ملی از تمبرها حذف شد. هنرمند مغضوب شده پس از ده سال کوشش بی‌حاصل برای یافتن کار گفت " من فرد محترمی بودم، چرا وقتی که مجسمهٔ چنگیزخان را میساختم نمردم؟" هنرمند فراموش شده پس از سالها زندگی فقیرانه در کلبه‌ای در دامنه‌های شمالی "اولان باتور" در سال ۱۹۶۲ م. درگذشت. آقای " سومیا حین جامبالدورج" در اوایل دههٔ هفتاد میلادی طی مقاله‌ای که در روزنامه "حوان" بچاپ رسید، از هیأت مجارستانی پرسید که آن کشور تا کنون برای هونها[10] (مجاری با مغول) چه کرده است.

کمونیستها این سؤال را بمنزلهٔ تلاش برای برهم زدن روابط مغولستان و مجارستان قلمداد کردند. و نویسندهٔ مذکور را بمدت سه سال بصحرای گوبی تبعید نمودند. جامبالدورج معتقد است که هیچ قانون و یا حکمی نمیتواند تصویر چنگیزخان را از صفحهٔ دل مغولها محو نماید. اصلاحات گورباچف مغولستان را نیز دربر گرفت. تظاهرات مردمی برای برقرارکردن دمکراسی حکام را مجبور بقبول برگزاری انتخابات چند حزبی در سال ۱۹۹۰ نمود. با وزیدن نسیم دمکراسی بار دیگر نام چنگیز بر سر زبانها افتاد. دادال با مجموعه آثار مربوط به چنگیزخان مورد توجّه شیفتگان خان بزرگ قرار گرفت. سال گذشته قله کوه "پورحام حالدام" که باحتمال قوی محل دفن وی است، پس از سال ۱۹۳۷ م. شاهد اولین قربانی حیوان بود. زنان حق ورود بآن محل را ندارند، زیرا که مغولها معتقدند هنگامی که چنگیزخان با ژنرالهای خود برای عبادت "تنگری" بآن محل رفته زنی را با خود نبرده است. در بیرون محوطه چشمه‌ای جاری است که احتمالاً چنگیز را سه روز پس از تولدش در آن شسته‌اند. آقای "گومبودورجین تسرندورج" راهنمای ما یک معلم بازنشسته تاریخ است می‌گوید: "چشمهٔ مذکور خیلی شفاف است، آب آن مثل آب مقطّر است، مغولها همهٔ تپه‌ها و نهرها را بنوعی به خان بزرگ ارتباط میدهند. در این خصوص افسانه‌های زیادی سر زبانهاست. "تسرندورج " اظهار داشت: در دریاچه مقابل مجسمهٔ قدیمی خان بزرگ جزیرهٔ کوچکی است که گفته میشود محل دقیق تولد تموچین است. حتی امروزه مردم تخته سنگهایی روی آن گذاشته‌اند که در آب فرو میرود و این عمل را "اوو[11]" (سنگ قبر برای عبادت) میخوانند. آثار چنگیزخان در سرتاسر شهر اولان باتور با جمعیتی معادل ۵۷۵۰۰۰ نفر خودنمایی میکند. مردم علی‌رغم بالابودن بهای بلیط سینما، (معادل سه روز حقوق) فوق‌العاده از فیلم چهار ساعته" تحت قدرت آسمان آبی بی‌انتها" استقبال نمودند. در مغولستان ۹ پلاکارد سفید بافته شده از موی اسب بنمایش گذاشته شد. در فستیوالی ورزشی که در جولای سال گذشته برگزار شد، یکی از قهرمانان همانند چنگیز لباس پوشیده و سوار بر اسب در میان افراد گارد احترام در مقابل حضار رژه رفت. امروزه در سیرکهای مشهور مغولستان فردی همانند چنگیزخان در جایگاه ویژه قرار گرفته و هنرمندان قبل از هنرنمایی در مقابل وی زانو زده و او را سجده می‌کنند. آقای "دولیگ جاو" معاون نخست‌وزیر مغولستان طی سخنانی در مراسم هشتصد و سی امین سالگرد ولادت وی گفت: "او یکی از بزرگترین نوابغ تاریخ بشریت است، "تقریباً در تمام خانه‌های مغولها تصویر دیواری خان و یا تقویم مزین بتصویر خان بزرگ در حال نگاه کردن بپایین یافت میشود. مغولها تصمیم دارند که پول رایج کشور را با عکس خان چاپ کنند. آقای "رینچین" مورخ نامی میگوید: "چیزی بجز احساس ناسیونالیستی مغولها را برآن نداشته که پس از سالها استعمار روس و چین خواهان استقلال و احیای افتخارات گذشته خود گردند". پروفسور نات گورج میگوید:" چنگیزخان به مغولستان هویت بخشید". در درّه‌ای که چراگاه شتر بود، توقف کردیم. چوپانی پس از تعارف کردن کشک خشک و چای صبورانه مسیر را بما نشان داد. آن مرد بمحض شنیدن اینکه یکی از همراهان ما دیپلمات آلمانی است، پرسید: آیا وقتی که چنگیز در اروپا بود، با مردم آلمان رفتاری دوستانه داشت یا خیر؟

مردم هنرپیشه‌ای را که در یکی از فیلمها رل چنگیز ایفا کرده است، چنگیزخان صدا میزنند. این هنرپیشه نسبت به تندروی در احیای ارزشهای گذشته هشدار داد. وی معتقد است که مغولها قومی افراط گرایند. او میگوید: گرامی‌داشت خاطرهٔ او وظیفهٔ ماست، اما نباید از او بت ساخت. "حتی دخترها نام او را روی پای خود خالکوبی می‌کنند." آقای "بازارین شیر بدف" یک محقق هشتاد ساله می‌گوید:"ستایش شخصیتهایی مانند چنگیزخان، اسکندر کبیر و یا هیتلر کمک برشد روحیهٔ جنگجویی است. ما باید به چنگیزخان افتخار کنیم، اما نباید از وی یک خدا سازیم."

ایدهٔ احیای نام چنگیز مورد استقبال چینیها نیز قرار گرفت. کمیسیون امور ملیتهای آن کشور از او بعنوان بزرگترین فرزند چین یاد کرد. رسانه‌های گروهی چین در سال ۱۹۸۴ م خبر از درگذشت هنرمند بازنشسته ۸۴ ساله‌ای بنام آقای "او سیرخوگبات" دادند و نوشتند که او از نوادگان چنگیزخان بود. دولت از او بعنوان آخرین نوادهٔ چنگیزخان در چین رسماً تشییع کرد. اما روزنامهٔ خلق در ماه اگوست همان سال نوشت بیش از یکهزار نفر از اهالی یکی از روستاهای "هنان" واقع در جنوب پیچینگ (پکن) مدّعیند که از نسل مستقیم چنگیزخانند، ولی

اشتباهاً جزء نژاد "هان" محسوب میگردند. دولت چین در ادوار مختلف ازخان بزرگ در "اردوس" (مغولستان داخلی) ستایش بعمل آورده است. ژاپنیها که مایل بودند دولت دست نشاندهٔ منچوری در مغولستان نفوذ کند، تلاش کردند تا بر اماکن و اثار مقدّس تسلط یابند، اما قوای ملی مانع دسترسی آنها باینگونه آثار شدند. دولت جدید کمونیست بمنظور حفظ مغولستان از خطر نفوذ مسکو در سال ۱۹۵۵ م. اقدام بساختن آرامگاهی نمود. آقای "جیم گینگه" نویسندهٔ کتاب "قهرمانان و گلها" اظهار میدارد: "غرض از بالابردن روح پرستی بی‌اثر کردن ناسیونالیسم مغولی است. چین با پیشه کردن سیاست چینی و یا نیمه چینی ساختن سعی دارد تا این سمبل بالقوه را از بین ببرد. با این وصف تمجیداز چنگیز خان تمجیداز دولتی است که از او قهرمانی ملی ساخته."

بازدید کنندگان مقبرهٔ چنگیزخان کنترل ناسیونالیسم را در منطقه فوق‌العاده وصف می‌کنند. مغولهای داخلی (چینی) که نسبتشان بغیر مغولان منطقه هفت بیک است، به رفرم و دموکراسی اخیر در مغولستان حسادت میورزند. آنها احساس می‌کنند که فرهنگشان رنگ و بوی چینی گرفته است. رهبران آنها زندانی شده و تعداد زیادی از آنها به مغولستان پناهنده شده‌اند. آقای "یومجاگین تسیدنبال" یکی از رهبران صدیق کمونیست "پیچینگ" را بجهت انتشار نقشه‌ای که مغولستان را جزو سرزمین چین قلمداد کرده بود، بتوسعه طلبی متهم نمود. در واقع علی‌رغم شناخته شدن رسمی این کشور در سال ۱۹۴۹ م. هنوز این احساس که مغولستان بخشی از خاک چین است در جامعهٔ چین وجود دارد. ادعای چین برتبّت نیز بر همین اساس است، زیرا که زمانی تبت بخشی از سرزمین تحت سلطهٔ سلسلهٔ "یوان" مغول بوده است.

خارجیها حاکمیت چین را بر دو منطقهٔ منچوری و سین کیانگ قبل از جنگ جهانی دوم صحیح نمیدانند. پروفسور نات گورج معتقد است که کشف مقبرهٔ خان بزرگ هشداری است به چین در خصوص تمامیت ارضی مغولستان و کشف مقبرهٔ خان بزرگ در مغولستان بدان معنی است که او چینی نبوده و مغولستان نیز هرگز جزو خاک چین نبوده است. منزل "امونویو شیبو" محقق ژاپنی و راهنمای تیم تحقیقاتی نیز هرگز جزو خاک چین نبوده است. منزل امونویوشیبو محقق ژاپنی و راهنمای تیم تحقیقاتی در اولان باتور انباشته از وسائل پیشرفته و کتب است، بطوری که قدم زدن در آن را بسیار سخت نموده است. او با حرارت یک تازه فارغ التحصیل سخن میگوید: "من قادرم کارهایی را که هر مغول انجام میدهد. انجام دهم، حتی اسب سواری."

آقای "یومیوری شیمبون" که در این خصوص از افکار و ایده‌های "اموتو" بهره جسته میگوید: "چنگیز برای آسیاییها فوق‌العاده اهمیت دارد. این پروژه باگاهی مردم جهان نسبت بتمدن سحشوری کمک می‌نماید."

آقای اموتو تاکنون کتابهای در خیابانهای پترزبورگ، کالیفرنیا و تبت را برشتهٔ تحریر درآورده است.

کشف مقبره اغلب مغولها را خوشحال خواهد کرد، اما بسیاری مخالف گشودن آنند. اموتودرک میکند، اگر نیویورک تایمز بخواهد

دربارهٔ قبر امپراتور ژاپن تحقیق کند، مردم ناراحت خواهند شد. مغولها از اینکه ما در زمین مقدّس حفاری کنیم، وحشت دارند. مغولها قلباً آرامش چنگیزخان را خواهانند. نویسنده تا مدتی باین عشق جدید بدیدهٔ شک مینگریست. او میگوید:" مردم او را باندازهٔ خدا احترام میکنند. باید صادقانه اذعان داشت که تاکنون دلبستگی واقعی بویژه در میان جوانان وجود نداشت."

در عملیات دقیق باستانشناسی که تاکنون در آسیای مرکزی صورت گرفته است، بیش از سه هزار قبر و آرامگاه مورد بازرسی واقع شده. آقای اموتو اظهار داشت: ما در بررسیهای خود بقبور کسانی برخوردیم که حدود ۲ هزار سال قبل در دوران قدرت هونها[۹] زندگی میکردند. در طول حفاری به کتیبه‌های سنگی منقش بنقوش ماه، خورشید گله‌های گوزن و اسلحه‌های ۱۲ قرن قبل از میلاد برخوردیم، تکنولوژی مدرن فصل جدیدی در علوم باستانشناسی خواهد گشود. "اگامای نامیو" سرپرست تیم کاوش اظهار داشت: متدهای جدیدی بکار گرفته شده در مغولستان پس از گذراندن امتحان مورد استفادهٔ کاوشگران آیندهٔ جهان قرار خواهد گرفت. محققان برای نیل بمقصود از پیشرفته‌ترین ابزارها مانند رادار، هلی کوپتر، کامپیوتر و ... استفاده می‌نمایند. اموتو فیلم ۲۰ دقیقه از تلاش و فعالیتهای تیم پخش نمود. رادار نقاط مورد نظر را ردیابی میکند. نقل است که چنگیزخان در جنگل صنوبر کوه ختتی مدفون است. اموتو گفت: با هلی‌کوپتر منطقه را جستجو کردیم، اما هیچ آثار باستانی و یا مقبره‌ای .... بجز مسیر اسب دوانی نیافتیم. پس از دو سال جستجو در مناطق مرتفع متوجّه دشت شدیم. آقای اموتو باین دلیل که انتقال جسد بارتفاع ۲۰۰۰ متری که باید از میان صخره‌های سخت (در زمستان) عبور کرد، مشکل میرسد، شایعات مربوط به محل دفن وی در نقاط مرتفع را بادیده شک می‌نگریست. ژاپنیها باین نتیجه رسیدند که عبور یکهزار غلام، یکصد اسب و ده هزار گوسفند (برای غذا) از صخره‌ها حتی در تابستان نیز امری است دشوار. اموتوپس از سه سال تلاش بیهوده متوجّه منطقهٔ دلگرخان واقع در ۲۵۰ کیلومتری شرق اولان باتور میگردد. او می‌بایست ابتدا از این منطقه آغاز کند.

آقای "ک - پرلی" باستان‌شناس مشهور مغولی بقایای شهری باستانی را شناسائی کرده است. وی نتایج حفاریهای دقیق خود را در جراید مغولستان انتشار داده است. او نتیجه میگیرد که دلگرخان همان "اروگ" پایتخت اصلی چنگیزخان است.

اکتشافات پرلی توجه بین‌المللی را به خود جلب نکرد. تصور میشد که تنها قراقرم واقع در ۳۰۰ کیلومتری جنوب غربی اولان باتور مرکز پادشاهی مغولستان بوده است. در واقع مدارک تاریخی بیانگر اینست که شهر مذکور در زمان اغتای (اکتای) جانشین چنگیز ساخته شده است و بمدت یک قرن مرکز سیاسی جهان بشمار میرفته است. از آنجا که تنها سند تاریخی مربوط به اروگ متعلق بسفیر پادشاهی گمنام "کیم"[۱۲] است، لذا فقدان اطلاعات مربوط باین شهر در منابع غربی تعجبی ندارد.

مدارک تاریخی مربوط به سلسلهٔ یوان چین حاکی است که چنگیزخان بهار سال ۱۲۱۱ م. را در کنار رودخانه "خرلن" بسر برده است.

راموتو گفت: "در اولین سفرم با پروفسور کاتو از دانشگاه "چی با" بمحلّ مغولها از من خواستند که ابتدا از شمال شروع کنیم." ژاپنیها بهرحال در ماه ژوئن گذشته امکان کاوش در اروگ را بدست آوردند:" ما آنرا یافتیم، تجربه و چشم انسان فوق تکنولوژی است." یومیوری اکتشاف مذکور را تحت عنوان" پایتخت چنگیزخان کشف شد" منتشر ساخت. کاتو در این مقاله مینویسد: "ما معتقدیم کاخ مذکور در این شهر واقع است. این از مهمترین اکتشافات شمال آسیاست و سررشته مهمی برای کشف آرامگاه سلطنتی است. "آنها تنها یک دیوار و سیزده سکوی بلند خاکی یافتند که مربوط بکاخ خانهای بزرگ است. شهر اروگ با ۱/۵ کیلومتر طول و ۰/۵٪ کیلومتر عرض تقریباً بوسعت شهر قراقرم میباشد. اعتقاد براین است که چهل ستون چوبی با قطعه آجرهای سرامیکی باقی‌مانده متعلق بکاخ چنگیزخان است. فوندانسیونهایی که تاکنون از زیر خاک بیرون آورده شده است مربوط به ۷۰ ساختمان و خرابه‌های کاخ و یا معبدیست که بسبک چینی ساخته شده.

کاوشگران ساختمانی را که بوسیلهٔ دو خندق و یک دیوار محافظت میشده، کشف کردند. اعتقاد میرود که این بقایای یکی از بناهای اداری مغولها بوده است.

"دودوین‌با بار"،مورخ مشهور آکادمی هنر و علوم و عضو تیم تحقیقاتی اظهار داشت:" طبق گفتهٔ پرلی این شهر نزد مغولها از اهمیت خاصی بهره‌مند است. زیرا که این شهر قبل از شهر قراقرم پایتخت مغولستان بود. " شهر قراقرم بسبک معماری چینی، ایرانی و ترکی بنا شده است، اما منحصراً در این شهر از سبک مغولی استفاده شده است. کشف قطعه‌هایی از چینی و ۶ سکهٔ مسی متعلق به امپراتوری چین (نیمه دوم قرن ۱۲ میلادی مصادف با قیام چنگیزخان) کمک زیادی بتعیین قدمت این شهر کرد."

چرا اکتشافات پرلی بمدت ربع قرن مورد بی‌مهری قرار گرفت؟ آقای شیرندوف عضو آکادمی اظهار داشت:" آقای پرلی اکتشافات خود را در نشریه‌ای کوچک و گمنام منتشر ساخت، ضمن اینکه نظریاتش بعنوان تئوری فرض شد." آقای "مونخدالاین رین چین" مورخ مغولی میگوید:" مورخان بجهت اینکه تحقیق در اطراف چنگیزخان ممنوع بود، آنرا نادیده گرفتند." بهر حال در سرتاسر مغولستان تنها ۵ باستانشناس بسر میبرند. در طول ۲ سال گذشته و بر اساس جوّ دمکراسی توجّه گروه زیادی باین کشور جلب شد. در سال ۱۹۹۱ م. بمناسبت گرامی‌داشت هفصدو پنجاهمین سالگرد تاریخ سری ستون سنگی بزرگی در مقابل چشمان دهها هزار نفر اهداء گردید. شگفت‌انگیزتر از همه سیزده مذبح واقع در طرف غرب خرابه‌هاست که بزرگترین آنها به ابعاد ۵۰ متر در ۳۰ متر است و بنظر میرسد بسبک معابد چینی ساخته شده. تعداد مذبحها نزدیک بتعداد خانهایی است (۱۵ خان) که از ابتدای تأسیس حکومت مغولها تا انقراض سلسلهٔ یوان بر چین حکومت کردند. مذبح مذکور بسبک مقبره ساخته شده است. مدتی تصور میشد که تمام خانها در نزدیکی یکدیگر دفن شده‌اند، لذا اگر قبر خانی کشف

شود، قطعاً قبر خان بزرگ نباید خیلی دور از آن محل باشد. آرامگاه کوبلای خان گنجینه‌ایست غنی‌تر از آن پدربزرگ وی. لذاآرامگاه وی نیز از لحاظ تاریخی جذابیت زیادی دارد، اما از آنجا که حکومت کوبلای در چین مفصلاً تشریح شده. کارکنان پروژه معتقدند که این همان جایی است که اشراف در سال ۱۲۰۶ م. شور کردند و چنگیزخان را بعنوان سرور مغولها برگزیدند و نیز خارجیانی از جمله مارکوپولو در دربار وی راه یافتند، برای یافتن ریشهٔ مغولها از اهمیت کمتری برخوردار است. مقابر امپراتوران دورهٔ میانی سلسلهٔ مغول از شکوه و عظمت بیشتری برخوردار است.

مقبرهٔ امپراتوران مینگ نیز که واقع در بیرون پیچینگ است و بر سر راه توریستها قرار گرفته، مخفی بود، اما باستان شناسان قرن بیستم آنرا کشف کردند. دانشمندان صبور، قبل از اینکه وسائل پیشرفته در اختیار باستانشناسان قرار گیرد، عملیات حفاری را آغاز کرده بودند. قبور امپراتوران مغول بمراتب زیباتر و باشکوه‌تر و بزرگتر و عمیق‌تر از مقابر امپراتوران مینگ است.

در اروگ انسان شهر کوچکی را مشاهده میکند که بیش از ۱۲۰ سال از مراکز مهم فعالیت بشمار میرفته و پذیرای یکی از قدرتمندترین افراد جهان بوده است. بومیها اطلاعاتی برای عرضه ندارند. شاید آنها تمایلی بکشف قبر خان بزرگ ندارند. آقای "خالتاریں باتار" راهنمای من و عضو تیم پروژه تحقیقاتی واقف است که ما را بکجا میبرد، اما مردم قبیله‌اش (قبیله شاریل) خود را ملزم بحفظ قبر میدانند.

در قرن ۱۷ میلادی بر اثر حملهٔ منچوها که مخالف احیای مغولها بودند، اجداد وی در سرتاسر غرب مغولستان پراکنده شدند. قسمت شمالی درهٔ اریب که در نگاه اول تفاوت چندانی با دره‌های دیگر ندارد، خالی از درخت و در قسمت غرب و شرق آن تپه‌های کوچکی واقع شده در قسمت جنوبی آن فلاتی است که به بیابان گوبی در بالای چین منتهی میشود. در آگوست سبزه‌ها شادابند. در تابستان گرم نور خورشید رنگها را درخشانتر میکند. گاوها در میان گلهای وحشی نشخوار می‌کنند. باد ملایمی از روی صحره‌ها عبور میکند.

هیچ علامتی که حاکی از اغتشاشات در طول تاریخ باشد، وجود ندارد. اما اگر از نزدیک دقت کنید بوقایع پی خواهید برد. در پایین دره سنگ عظیمی مشاهده میگردد که بنظر سنگ آسیاب می‌آید. این سنگ شکسته یادگاری از گذشتگان است. مکان مقدس است. بهار آن بجهت وجود مواد شفادهندهٔ معده و جگر شهرت دارد. دلگرخان که در نزدیکی این محل واقع است، مکانی شفابخش است. افراد روماتیسمی برای معالجه باین محل آمده و در گلهای (لجنهای) سه دریاچهٔ کوچک می‌غلطند.

در یکی از نوشته‌های مربوط به چنگیزخان نقل شده که سیلابهای انحرافی، مقبره چنگیزخان را مدفون ساخته است. آیا قبر چنگیز در این حوالی است؟ آقای باتا بلادرنگ می‌گوید: "من فکر میکنم که وی در اینجا دفن شده است. بدون شک کاوشگران با استفاده از وسایل پیشرفته محفره‌های زیرزمینی راه خواهند یافت. اموتو این مطلب را که تیم مذکور بچیرهایی در ۵ کیلومتری دست یافتند، پذیرفت، وی گفت: "خیلی زود است که بگوییم به چه دست یافتیم، زیرا که ماخواهان ایجاد حساسیت نیستیم." ایچیبن اصرار میوررد که سالها پیش از اکتشافات پرلی حبر داشته است. وی ادعا کرد که پرلی بهنگام مرگ (۱۹۸۶ م) گفت که مکان مقبره را یافته است. او گفت " من راه کشف مقبره چنگیزخان را یافتم." تیم مشترک در تابستان گذشته تقاضای حفاری اروگ کرده، آنها تلاش خواهند کرد که دریابند این شهر در چه زمانی و چرا متروک شده است. این سؤال مطرح است که اگر مقبره‌ای کشف شود، دولت اجازهٔ گشایش آنرا خواهد داد. مغولها حتّی مورّخانی مانند پروفسور ناتاگورج کاملاً با این اقدام مخالفند. یکی از دانشمندان

بازنشسته اظهار داشت: "وقتی این فکر که چنگیزخان تقریباً هشصد سال در آرامش مخفی است، مرا مشغول میکند و وجدانم آزرده میگردد. اگر ما ژاپنیها بتوانیم آنرا بیابیم، معبدی بزرگ روی آن میسازیم و این محل برای ما مانند مکهٔ مسلمانان خواهید بود. "احتمال مخالفت شبانان خشمگین بشرط ایجاد مزاحمت برای بقایا رد نشد. مردم باین خرافه که زمینهای اطراف مقبرهٔ چنگیزخان حامی زندگی نیست، اعتقاد دارند. شبانان بجهت ترس از نزول بلا با کشف مقبره مخالفند. اما از طرف دیگر فشار دانشمندان جهان در این خصوص نیز زیاد است. منافع تاریخی زیادی در این کشف نهفته است. یکی از کارگنان با سابقهٔ آکادمی هنر و علوم مغولستان معتقد است که انجام حفاری قطعی است. پس از چند سال (احتمالاً پنج سال) منافع ملی رنگ باخته و ما میتوانیم حفاری را آغاز کنیم. خیلی از مغولها این ایده را که روزی مقبرهٔ چنگیزخان پیدا خواهد شد باستهزاء میگیرند. رانندهٔ مامیگوید: "الان ۷۵۰ سال از آن واقعه میگذرد، اگر تاکنون نتوانسته‌اند آنرا بیابند، دیگر قادر نخواهند بود."

حواشی

(۱) جمهوری توان (Tuan): مساحت ۱۶۹ هزار کیلومتر مربع - جمعیت ۱۷۰ هزار نفر که ۶۰٪ ان توان و بقیه ترک و مغول با فرهنگی مشترک هستند. ا[illegible] جمهوری در سال ۱۹۱۱ م از سوی مغولستان رها گردید و استقلال جز[illegible] داشت. مرکز آن شهر کیزیل است که تعداد جمعیت آن ۶۶ هزار نفر میباشد.

(۲) جمهوری بوریات (Buryat): مساحت ۳۵۱ هزار کیلومتر مر[illegible] جمعیت یک میلیون نفر که ۲۳٪ از این تعداد مغولهای بوریات و ۷۲٪ از آ[illegible] مهاجرین مند. پایتخت آن شهر اولان اودو با ۶۰۰ هزار نفر جمعیت است.

(۳) کلموک: مغولهای کلموک تنها بودیستهای اروپایند که چهار قرن قبـ[illegible] چراگاهی در غرب ولگا را تسخیر و در آنجا ساکن شدند. جمعیت آنها ۱۷۵ هز[illegible] نفر و جمهوری خود مختار انها با مساحتی معادل ۷۵۹۰۰ کیلومتر مربع [illegible] داخل روسیه واقع شده است، شهر الیستا مرکز این جمهوری با ۸۵ هزار نـ[illegible] جمعیت در ۱۶۰ کیلومتری جنوب لنینگراد واقع است. حدود ۷۷٪ از کلموکها [illegible] جمهوری بسر میبرند و تعدادی نیز در نقاط غربی و در طول دُن زندگی می‌کنند ۴۱/۵٪ از جمعیت ۳۲۳ هزار نفر جمهوری مذکور مغول و ۴۲/۶٪ روس و بقـ[illegible] ترکند. انها اغلب بدامپروری و کشاورزی اشتغال دارند. استالین در سال ۱۹۴۴ انها را باتهام همکاری با هیتلر بآسیای مرکزی کوچ داد. اما در سال ۱۹۵۷ مجدداً اجازهٔ مراجعت بوطن خود را یافتند مجلس کلموک در سال ۱۹۹۰ تمامیت ارضی این جمهوری را اعلام نمود

(۴) مغولستان داخلی: مساحت ۱۱۸۳۰۰۰ کیلومتر مربع (باندازه، دو سو[illegible] خاک مغولستان آزاد) - جمعیت ۲۲ میلیون نفر که از این تعداد ۱۴٪ مغول[illegible] پایتخت ان هوهوت (Hohehot) دارای جمعیتی معادل ۸۷۰ هزار نفر است.

- Ger

- Gobi

- Tengri

(۸) یوان: از سال ۱۲۶۰ م تا سال ۱۳۷۰ م حدود یازده امپراتور مغول بر چیـ[illegible] حکومت کردند اوّلین انها کوبلای خان است که پنجمین خان بزرگ است (بقیـ[illegible] عمو و پسر عمو و برادر بودند). این سلسله در سال ۱۲۷۱ م یوان نام گرفت. دولـ[illegible] بزودی با ایجاد وزارتخانه‌های مالیه، جنگ، تشریفات مذهبی، خراجگذار صور[illegible] چینی بخود گرفت، اما مغولها باشرافیت نظامی وفادار مانده و بدو زبان مغولی چینی سخن می‌گفتند. غیر چینیها بطبقات بالای اشرافیان راه می‌یافتند. در ایـ[illegible] دوره مذهب آزاد بود. مسیحیت اشوری بهمراه بودیسم در بین ۸۰ میلیون [illegible] شکوفا شد. پول رایج یکی شد و اسکناس تنها پول رسمی شناخته شـ[illegible] شورشیان مینگ بر "توگون تیمور" آخرین امپراتور یوان غلبه یافته و او را بـ[illegible] مغولستان فراری دادند.

(۹) تیمورلنگ: دو قرن بعد از چنگیزخان، یکی دیگر از صحرانشینان مغو[illegible] جهان را بوحشت انداخت. تیمور لنگ که مسلمان و ترک ازبک بود، ادعا کرد ا[illegible] فرزندان چنگیزخان است او ارتش خود را بر اساس سیستم نظامی چنگیزخا[illegible] آرایش داد و با قلبی قسی‌تر سمرقند را بقصد تخریب و کشتار ترک گفت.

او در سال ۱۳۸۵ م. ایران را فتح و سپس قفقاز و مسکو را بتصرف خو[illegible] درآورد. در سال ۱۳۹۸ م. دهلی و در سال ۱۴۰۱ م. دمشق و بغداد را تسخیـ[illegible] نمود. وی در سال ۱۴۰۵ م. در راه فتح چین در سن ۶۹ سالگی درگذشت. نیازی بیافتن قبر وی نیست، زیرا که آرامگاه وی یکی از آثار باشکوه اسلامی سمرقند است

1- Ovoo

0- Huns

2- Kim

نگاهی به فرهنگ سودان

علی‌رضا میرزامحمد

سـودان بـا پـیشینهٔ تـاریخی کهن از فرهنگی سهل و ممتنع برخـوردار است کـه بظاهر در قـالبی سـاده و دست نـخورده، و طبیعی نمایان می‌شود؛ امـا در واقـع بـافتی پیچیده، غامض و حیرت‌انگیز دارد. محیط آرام و مدنّیت بدوی، انسان سودانی را ساده، صـمیمی و بی‌آلایش تـصویر مـی‌کند؛ در حالیکه هـمین سـاده انـدیشِ سـهل انگـار، گهگـاه بـا چـهره‌ای مـصمّم و در نهـایت سـرسختی قـد مـی‌افـروزد. ایـن دوگـانگی هیچگاه در نخستین نگـاه و بـرخـورد درک شدنی نیـست و چه بـسا مدتها بگذرد و ظهور نیـابد. علّت‌یـابی ایـن پـیچیدگی و آن ساده‌نمایی، خـود نیـازمند نگـرشی ژرف و دقیق به فرهنگ و تمدن سودان ا ست.

اگر بپذیریم که فرهنگ "مجموعهٔ آداب و سـنن، عـادات و اعتقـادات، بـاورها و رفتارها، منشها و ویژگیهایی است که انسان را از دیگـر مـوجودات متمـایز مـی‌کند، دریچه‌ای روشن در شناخت فرهنگ سودان فراروی خرد و اندیشهٔ خویش گشوده‌ایم و افقی تـابناک از واقعیتهـا را در بـرابـر خـود مجّسم یافته‌ایم. در این جهت، ناگزیر باید در طیفی گسترده به مطالعه و پژوهش پرداخت تا بتوان تـصویری گویـا از فـرهنگ سـودان بدست داد. ایـن طـیف گسـترده، بی‌تردید، فراگیرندهٔ کلیهٔ نمودهای درونی و بـرونی و خصایص ذاتی و جانبی و به تعبیر فـلسفی "عوامل جوهری و عرضی" است.

* مسلمانان سودان عموماً تحت تأثیر تصوف قرار دارند و در عقاید توحیدی به مذهب "اشعری" و در فقه به مذهب "مالکی" معتقدند.

موقعیت

سودان بزرگترین کشـور آفریقـایی است که بـا مسـاحت ۲۵۰۵۸۱۳ کیلومترمربع و

• گرچه زبان عربی پیش از اسلام از طریق شرق و شمال و شمال غربی به سودان راه یافته و امروزه نیز زبان رسمی و رایج سودان به شمار می‌رود، اما زبانهای دیگر نیز در طول تاریخ سودان رواج داشته است.

جمعیتی بیش از ۲۵ میلیون نفر در شرق قارهٔ آفریقا واقع شده است و با کشورهای مصر، لیبی، چاد، آفریقای میانه، زئیر، اوگاندا، کنیا و اتیوپی مرز مشترک دارد. این کشور از آن جهت که در حد فاصل دو قارهٔ آسیا و آفریقا قرار دارد و نیز از موقعیت جغرافیایی خاصی برخوردار است. اهمیت استراتژیک ویژه‌ای دارد و از همین رو "دروازهٔ آفریقا" نام گرفته است. این سرزمین پهناور از ۹ ولایت تشکیل شده است که هر یک مرکزی دارد:

۱ ـ ولایت خارطوم (خارطوم)
۲ ـ ولایت وسطی (ود مدنی)
۳ ـ ولایت شمالی (دامر)
۴ ـ ولایت شرقی (پورتسودان)
۵ ـ ولایت دارفور (فاشر)
۶ ـ ولایت کردفان (ابیض)
۷ ـ ولایت اعالی النیل (ملکال)
۸ ـ ولایت استوایی (جوبا)
۹ ـ ولایت بحرالغزال (واو)

پایتخت سودان خارطوم است و بیش از ۸۰ درصد اهالی آن مسلمان و مابقی مسیحی و بت‌پرست و توتمیست هستند و مذهب قریب به اتفاق مسلمانان "مالکی" است.

تمدن

کاوشهای باستانشناسی نشان می‌دهد که سودان از تمدنهای گوناگونی برخوردار بوده است و نخستین آن به عصر "کهن سنگی" باز می‌گردد و باستانشناسان از وجود بقایای آن تمدن در مناطق جوبا، سنجه ام درمان، نهر عطبره، دنقلا و وادی حلفا آثاری به دست آورده‌اند. این تمدن از زندگی ابتدایی و ساده سودانیان نخستین حکایت دارد.

یکی دیگر از تمدنهای اولیهٔ سودان که نقشی بسزا داشته و آثار و تبعات آن بخوبی برجای مانده است، در دوره‌ای موسوم به "نوسنگی" پدید آمده است، و چه بسا که تمدن خارطوم از مظاهر آن بوده باشد. این عصر از هزارهٔ دهم تا هزارهٔ سوم قبل از میلاد ادامه داشته و بیانگر دگرگونیهای اقتصادی و اجتماعی چشمگیری در زندگی انسان سودانی بوده است. این تمدن در منطقهٔ گستردهٔ میان کوستی و کوه مویا در جنوب و وادی حلفا و دریاچهٔ نوبه در شمال، بوجود آمده است؛ چنانکه تأثیر آنرا در مناطق کسلا، شرق بطانه و منطقهٔ میان وادی هور در شمال دارفور و غرب دنقلا بخوبی می‌توان از نظر گذراند. اهمیت و وجه امتیاز این تمدن، در پیشرفت اقتصادی و اجتماعی آن و تحول از زندگی ابتدایی به فعالیتهای جمعی است. براین اساس، صید و شکار حیوانات جای خود را به پرورش دام و کار کشاورزی و سفالکاری داده است، آنسان که اخبار این دوره بر ازدیاد جمعیت و افزایش محل سکونت نیز دلالت دارد.

دیگر تمدنهای قدیمی و معروف سودان که تبلوری از مفاهیم زندگی اجتماعی در یکپارچگی سیاسی است، عبارتند از:

۱ ـ تمدن کرمه (۲۳۰۰ ـ ۵۷۰ ق م)
۲ ـ تمدن فرعونی (۱۵۷۰ ـ ۱۰۸۰ ق م)
۳ ـ تمدن مروی (از قرن ۱۰ ق م تا قرن ۶ م)
۴ ـ تمدن نوبی مسیحی (در قرن ششم میلادی به سال ۵۴۸ م ظهور یافت و وجود نقشهای ترسیم شده از کلیساهای آن دوران و تابلوهای بزرگی که در موزهٔ ملی سودان نگهداری می‌شود، نشانه‌ای از این تمدن است.)
۵ ـ تمدن اسلامی (این تمدن که تاکنون ادامه پیدا کرده است، در قرن هفتم میلادی به سال ۶۵۱ میلادی به سودان راه یافت و دیری نپایید که رنگ صوفیگرانه به خود گرفت.)

صوفیه

نگرش صوفیانه در ابتدا با پیدایش دو فرقهٔ "قادریهٔ سمانیه" و "تیجانیه" در این دیار گسترش یافت که هم اکنون نیز پیروان بسیاری دارد و از نفوذ و تأثیر قابل توجهی در فرهنگ سودان برخوردار است. در پی این دو گروه، فرقه‌های دیگری چون مجذوبیه، ادریسیه، میرغنیه، اسماعیلیه، و هندیه پدید آمدند که از آنها بعنوان مهمترین فرق صوفیه در سودان می‌توان یاد کرد. علاوه بر اینها، ذکر فرقه‌های دیگری چون مرزوقیه، عزمیه، دندراویه، احمدیه، برهانیه و تسعینیه خالی از لطف نیست.

به هرحال، مسلمانان سودان عموماً تحت تأثیر تصوف قرار دارند و در عقاید توحیدی به مذهب "اشعری" و در فقه به مذهب "مالکی" اعتقاد دارند. البته اندیشهٔ صوفیانه غالباً از طریق سرزمینهای اسلامی مجاور بدین خطه راه یافته و با گسترشی همه جانبه، بسیاری از قبایل را تحت‌الشعاع قرار داده است. شاید بتوان گفت که این مجاورت، همراه با روحیهٔ قبیله گرایی و گریز از ظاهر به باطن در عبادت و عواملی دیگر، موجب پدید آمدن صوفیگرایی در سودان شده باشد. گفتنی است که شیوع و

سعهٔ این گرایش خود عاملی مهم در
نه‌مندی و ارادت مردم سودان به اهل
، پیامبر اکرم (ص) است.

بل

کثرت قبایل در سودان از دیدگاه
نگی بسیار قابل توجه و مطالعه است.
ب و رسوم و سنتها و باورها در میان
ل، از نظر کیفی و کمّی، بقدری متنوع و با
یگر متفاوت است که بدون عنایت به
، شناخت فرهنگ این ملت متعذر و
سوار می‌نماید. این قبایل بدواً از دو
موعهٔ بزرگ که به سودان مهاجرت
اند نشأت گرفته و سپس از هر یک
ه‌هایی متعدد پدید آمده است. این دو
موعه "جعلیه" و "جهینه" نام دارند.
موعهٔ "جعلیه" عموماً در شمال پراکنده
، و مجموعهٔ "جهینه" از غرب تا شرق
دان را فراگرفته است.

قبایل: جعلیون، میرفاب، رباطاب،
ابره، رکابیه، جموعیه، جمع، غدیات،
قیه، بدیریه، جوامعه، بطاحین و مناصیر
مهمترین شعب مجموعهٔ "جعلیه" به شمار
روند و قبایل: رفاعه، شکریه، فزاره،
حامد، بنی‌جرار، زیادیه، بزعه، شنابله،
سامید، معالیا، بقاره، کابیش و حمر
لترین فروع مجموعهٔ "جهینه" به حساب
آیند.

در اینجا باید خاطرنشان کرد که
موعهٔ "جعلیه" در نشر فرهنگ اسلامی
ار مؤثر بوده است، خصوصاً که با ساکنان
دانی سخت در ارتباط بوده‌اند و در
لق پرجمعیت رود نیل سکنی گزیده‌اند و
مهمتر اینکه قبایل این مجموعه همواره
بیشترین جمعیت سا فرهنگ را تشکیل
می‌داده‌اند.

از این گذشته، قبایلی غیر مسلمان با
آداب و رسوم و اعتقاداتی خاص در جنوب
سودان بسر می‌برند که زاندی، باریا، آشولی،
مادی، لاتوکا، تابوسا، دادینجا، بویا، مورو و
شلک از جملهٔ آنهاست. این قبایل هر یک با
زبان و لهجه و قوانین ویژهٔ و قلمرو
حکمروایی مشخص، رئیسی به نام "سلطان"
دارند و بعضاً از کشورهای مجاور مانند چاد،
زئیر و اوگاندا به سودان کوچ کرده‌اند. ناگفته
نماند که قبایل سودان با زیر مجموعه‌ها و
شعب آنها به بیش از ۷۰۰ قبیله می‌رسد و
زندگی آنان اصولاً از راه کشاورزی و صید
حیوانات اداره می‌شود.

بسیاری از قبایل مسلمان در تاریخ
سیاسی سودان نقش داشته و مناطقی را
تحت فرمانروایی خود در آورده بوده‌اند. این
قبایل بر سر حکمروایی با یکدیگر به نزاع نیز
برخاسته و لشکرکشی‌ها کرده‌اند. قبیله
شایقیه، شکریه، حلانقه، هدندوه، بنی‌عامر،
سعداب، رباطاب، میرفاب، فور و فونج از
مهمترین قبایلی بوده‌اند که بربخشهایی از
این کشور حکومت کرده‌اند.

اهمیت فرهنگ قبایل در سودان بحدی
است که حتی امروزه افراد و شخصیتها با
افتخار از قبیلهٔ خود یاد می‌کنند و بدان
می‌بالند و بجرأت می‌توان گفت که کسی
نیست که منتسب به قبیله‌ای نباشد. جالب
است که نسب برخی از قبایل به اهل بیت
(ع) می‌رسد و افراد چنین قبیله‌هایی سخت
به این انتساب مباهات می‌کنند.

زبانها و لهجه‌ها

با توجه به بافت قبیله‌ای در سودان،
طبیعی است که زبانها و خصوصاً لهجه‌های
متعدّدی در این دیار وجود داشته باشد.
گرچه زبان عربی پیش از اسلام (همراه با
فرهنگ جاهلی و در اثر مهاجرت اعراب) از
طریق شرق و شمال و شمال غربی به سودان
راه یافته و امروزه نیز زبان رسمی و رایج
سودان به شمار می‌رود، اما زبانهایی دیگر
نیز در طول تاریخ سودان رواج داشته است
که مهمترین آنها عبارتند از: زبان مصری
قدیم در نوبهٔ شمالی، زبان مروی در قبل از
میلاد، زبان یونانی در شمال سودان از طریق
راهبان و کشیشان، زبان قبطی در کلیساهای
مناطق مختلف نوبه، زبان نوبی و زبان
بجاوی؛ مضافاً بر اینکه هم اکنون قریب ۶۰
لهجه در سودان متداول است و از میان آنها
تنها تأثیر دو لهجهٔ "نوبی" و "بجاوی" در
زبان عربی سودان کاملاً چشمگیر و قابل
توجه است.

تأثیر زبانهای بیگانه در زبان عربی
سودان نیز از اهمیتی خاص برخوردار است.
زبانهای اروپایی تا حدی نقش داشته‌اند، اما
بیش از هر زبانی تأثیر زبانهای ترکی و فارسی
کاملاً مشهود است و شاید به ضرس قاطع
بتوان حکم کرد که هیچ زبانی در زبان عربی
سودان بقدر زبان فارسی تأثیر نگذارده است.
در اینجا نمونه‌هایی از الفاظ فارسی راه یافته
به این زبان را که در تأیید این تأثیرپذیری
کافی است، از کتاب *قاموس اللهجة العامية في السودان*، با ذکر صفحات نقل می‌کنیم.

آبخسانه / ۳۸، ابریق (آبریز)/ ۳۰،
ابریم/۳۱، اسبیداج و ازبداج(سپیداب،

سرب سفید) / ۴۴، استاذ (استاد)/ ۴۵ ، أسطى (اوستا در لهجهٔ عامیانه)/ ۴۷، إکلیم(گلیم) / ۵۴ ، بابا / ۶۷، بادنجان و بضنجان (بادمجان)/ ۱۱۱، بار (پرندهٔ شکاری)/ ۷۰ ، بازار/ ۷۰، بخت/ ۸۱، بخشش و بقشیش (بخشش) / ۱۲۲، بُرغُل(بلغور) / ۹۷، برنامج (برنامه) / ۱۰۰، بس / ۱۰۴، بفتة(بافته) / ۱۱۸ ، بلّور (بلور) / ۱۲۸، بمبی (پنبه‌ای ـ به رنگ پنبه) / ۱۳۰ ، بنج (پنج) / ۱۳۰ ، بنج (بنگ)/ ۱۳۰ ، بند (ماده) / ۱۳۰، بندر / ۱۳۰، بوز (پوز) / ۱۳۸، بوس / ۱۳۹، بیادة (پیاده) / ۱۴۳، بیرقدار/ ۱۴۴، تختة(تختهٔ سیاه) / ۱۵۶، تُرکاش (ترکش) / ۱۶۳، تفتة(تافته) / ۱۶۸، جاموس (گاومیش) / ۲۳۶ ، جُمرک (گمرک) / ۲۳۶ ، جنزیر (زنجیر) / ۲۴۱، جورب و شُرّاب و شُورب(جوراب) / ۶۰۳ ، جهار (چهار) / ۲۴۴، حانة (در بازی شطرنج) / ۳۵۱، حام / ۳۵۳، خستک (بیماری ـ از ریشهٔ خستن) / ۳۳۲، حواجه/ ۳۴۸ ، دایة (دایه)/ ۴۲۰ ، دستور / ۳۷۹ ، دو(عدد) / ۴۱۱، دولاب / ۳۹۶ ، دیدبان (دیده‌بان) / ۴۲۰، زاج / ۲۴۸، سرداب / ۵۳۷، سرموزة (نوعی کفش)/ ۶۱۰، سمسار / ۵۶۴، سواری (سواره نظام) / ۵۷۶، شاکوش (چکش) / ۶۲۳، شِشنَة (چاشنی) / ۶۱۱، شیش (شش) / ۶۵۲، صابون / ۶۵۹، فالوذج و بالوظة (مالوده) / ۷۴، فُستُق (پسته)/ ۸۵۷، فُنجان(فنجان) / ۸۷۳، فولاذ و بولاد (فولاد) / ۱۴۲، فهرس(فهرست)/ ۸۷۶، فیل /۸۸۲، کَنار / ۱۰۱۲ ، کمک / ۹۹۶،کنز (گنج) /۱۰۱۲، کهرباء/ ۱۰۱۴، لِجام(لگام) / ۱۰۳۵ ، مرهم / ۱۰۸۲، میخانة (میخانه) / ۱۱۱۱۰، نارنج و لارنج (نارنج) / ۱۰۴۰،نای (نی)/ ۱۱۶۸ ، یافطَة (یافته) / ۱۲۴۴، یخنی / ۱۱۶۸ ، یک (ک) / ۱۲۴۵.

بموازات تعدد لهجه‌ها که ارتباط مستقیم با کثرت قبایل در سودان دارد، آداب و عادات قبیله‌ای نیز بی‌شباهت به روش صوفیه نیست و اگر نپنداریم که در تقویت صوفیگری تأثیر داشته است، لااقل می‌توان گفت که این دو شیوه با یکدیگر همسو و همجهت بوده است

اعیاد ملی و مذهبی

در فرهنگ متنوع سودان اعیاد و مراسم جایگاه بخصوص دارد این اعیاد اصولاً به دو بخش تقسیم می‌شود:

الف ـ اعیاد دینی، مانند: عید قربان، عید فطر، میلاد رسول اکرم (ص)، عاشورا، آغاز سال هجری قمری، روز اسراء و معراج، شب قدر در ماه رمضان، نیمهٔ شعبان و عید میلاد مسیح.

ب ـ اعیاد ملی، مانند: عید استقلال، روز مادر، پیروزی ملت سودان در قیام علیه حکومت نمیری، عید شم‌النسیم (خاص مسیحیان) ، روز کارگر، عید انقلاب، عید اکتوبر، عید دفاع ملی، روز شهید، انتفاضهٔ فلسطین و روز نعت.

عید قربان و فطر از مهمترین اعیاد سودان است. کلیهٔ دوایر دولتی و خصوصی در ایام عید قربان به مدّت هفت روز و به مناسبت عید فطر به مدّت پنج روز تعطیل است. قبل از فرا رسیدن عید فطر مردم به بازارها هجوم می‌آورند و برای خانوادهٔ خود لباس نو تهیه می‌کنند. کسانی هم که از خانواده دور هستند، سریعاً به شهر و دیار خود باز می‌گردند تا در مجالس جشن و سرور عید با خویشاوندان همراه شوند. در عید قربان افراد متمکّن گوسفند سر می‌برند و پس از طبخ بین خویشان و آشنایان و همسایگان تقسیم می‌کنند. در این دو عید همهٔ خانواده‌ها به دید و بازدید یکدیگر می‌شتابند.

با فرارسیدن میلاد رسول اکرم (ص)، مردم در فضاهای گستردهٔ محلّه‌های شهرها گرد می‌آیند و صوفیان همراه با دف ونی به خواندن مدایح نبوی می‌پردازند. در عاشورا نیز فِرَق صوفیه مجالس ذکر و دعا در ارتباط با واقعهٔ کربلا به پا می‌دارند و روز نیمهٔ شعبان را روزه می‌گیرند.

خلوه

از مهمترین مسائل چشمگیر در سودان، اهتمام بلیغ به امر قرائت و حفظ *قرآن* است، تا آنجا که کمتر کسی را می‌توان یافت که پا به "خلوه" ننهاده و از آن طرفی نبسته باشد.

"خلوه" نامی دیر آشنا در فرهنگ مردم سودان است و به اتاقی اطلاق می‌شود که در آن *قرآن* آموزش داده می‌شود و ممکن است در مساجد و منازل و یا در مکانی دیگر باشد. نظام "خلوه" بگونه‌ای است که از کودک ۵ ساله تا مرد ۵۰ ساله می‌تواند در آن *قرآن* بیاموزد. کسانی که به "خلوه" در می‌آیند، بشرط توفیق در قرائت و تجوید و حفظ کامل کتاب خدا، به دریافت گواهینامه‌ای نایل می‌آیند که به آن "شرفه" می‌گویند. آنگاه آنان مجازند در آموزشگاههای دینی وزارت ارشاد و توجیه

که زیر نظر ادارهٔ آموزش دینی قرار دارد، وارد شوند و پس از گذراندن دو دورهٔ ۴ ساله و ۳ ساله به اخذ دیپلم علوم دینی نایل آیند. فارغ‌التحصیلان این آموزشگاهها می‌توانند در دانشگاه قرآن کریم و علوم اسلامی، دانشگاه اسلامی «ام درمان» و دانشگاه الازهر مصر ثبت نام کنند و در یکی از رشته‌های علوم قرآنی و اسلامی تا اخذ درجه دکترا ادامهٔ تحصیل دهند. این رشته‌ها عبارتند از:

۱ ـ عقیده ۲ ـ تفسیر و علوم قرآنی ۳ ـ سنت و علوم حدیث ۴ ـ فرهنگ اسلامی ۵ ـ مطالعات اسلامی ۶ ـ قرائت قرآن ۷ ـ حقوق ۸ ـ زبان عربی.

براین اساس، بسیارند کسانی که از طریق "خلوه" به دانشگاه راه یافته‌اند و پس از کسب تخصص در یکی از رشته‌های علوم نقلی، مسئولیتهایی را در فرهنگ سودان بر عهده گرفته‌اند. "خلوه"ها عموماً با مساعدت مالی افراد نیکوکار اداره می‌شود و رسماً زیر نظر وزارت ارشاد و توجیه قرار دارد. این مراکز سادهٔ دینی آداب و رسومی خاص خود دارند و در تمام شهرها و روستاها پراکنده‌اند. درهر حال، اهمیت "خلوه" بحدّی است که در عین سادگی، ناگزیر باید آنرا زیر بنای ساختار فرهنگ اسلامی سودان تلقی کرد.

منابع تحقیق

۱ ـ عبدالمجید عابدین، *تاریخ الثقافة العربیة فی‌السودان*، بیروت، دارالثقافة ۱۹۶۷، چاپ دوم.

۲ ـ نعوم‌شقیر، *جغرافیة و تاریخ السودان*. بیروت، دارالثقافة، بی‌تا.

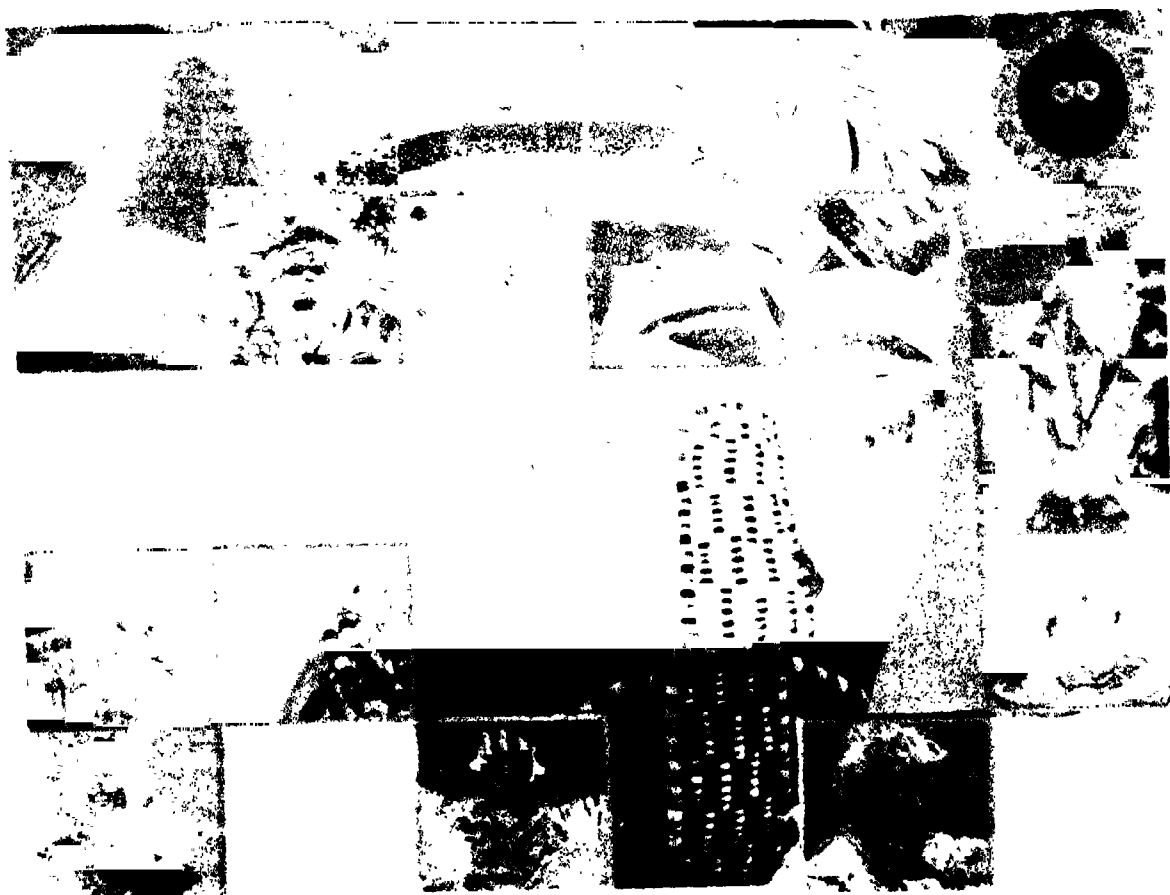
۳ ـ عبدالله سریع *سنوات فی‌جنوب السودان*. بی‌م، بی‌نا، ۱۹۸۶ م، چاپ اول.

۴ ـ عبدالقادر محمود، *الطوائف الصوفیة فی‌السودان*. مطبعة مصر(سودان) لیمتد، ۱۳۹۱ ﻫ / ۱۹۷۱ م، چاپ اول.

۵ ـ عون شریف قاسم، *قاموس للهجه العامیة فی‌السودان*. قاهره، المکتب المصری الحدیث، ۱۴۰۵ ﻫ / ۱۹۸۵ م، چاپ دوم.

۶ ـ الطیب محمد الطیب *المسید*. خارطوم، دارجامعة الخرطوم للنشر، ۱۹۹۱م، چاپ اول.

۷ ـ *المنجد فی‌الاعلام*، بیروت، المطبعة الکاثولیکیة ۱۹۸۰ م، چاپ دهم.

۸ ـ احمد محمدعلی الحاکم، *هویة السودان الثقافیه*. خارطوم، دارجامعةالخرطوم‌للنشر، ۱۹۹۰ م.

نقش ماسك
در فرهنگ آفريقا

امیر بهرام عرب احمدی

قـاره آفریقـا بـا قبـایل و سرزمینهـای گوناگون از مناطق خشک و کویری تا جنگلهای سبز و انبوه، بدون شک یکی از مناطق بکر و دست‌نخورده جهان است که علی‌رغم نفوذ استعمارگران غربی در آن و تلاش برای تبلیغ زبان، فرهنگ و آداب و رسوم اروپائی، دارای ریشه‌های قوی سنتهای قومی و قبیله‌ای است. آداب و رسومی نظیر خداباوری، باطل کردن طلسم روح‌گیری، تقدیس نیاکان، جادوگری، باطل‌کردن سحر، مراسم ختنه نوجوانان، نقاشی بر روی بدن، ساخت مجسمه و صورتک، امروزه نه تنها بعنوان تخیلات خام انسانهایی عقب‌افتاده و غیرمتمدن درنظر گرفته نمی‌شوند، بلکه این سنتها تجسمی از تاملات و رسوم پیچیده و کهنسال مردم این قاره در زمینه شناخت طبیعت و جایگاه انسان در جهان هستی است. هم اکنون در نتیجه مطالعات جامعه‌شناسان بر روی تاریخ، فرهنگ و هنر آفریقا این امر مشخص است که در آفریقای سیاه هراثری که خلق می‌شود آمیخته‌ای است از تفکر و اعتقاد مردم و تاثیری که این تفکر در زندگی روزمره آنها دارد.

از جمله سنتهایی که علی‌رغم رواج زندگی ماشینی هنوز در اکثر نقاط قاره سیاه، بخصوص در مناطق روستائی و بدور از شهرهای بزرگ، به قـوت خود باقی است ساخت مجسمه‌هـا و ماسکهایی است که بعنوان طلسم و بت مورد پرستش و نیایش قرار می‌گیرند. بطور کلی باید گفت اهمیت ماسک در زندگی روزمره مردم آفریقای سیاه حد و وصفی ندارد؛ کاربرد ماسک در میان قبایل آفریقا از دوره قبل از تولد شروع شده و تا زمان مرگ و بنا به اعتقادات بومیان آفریقائی حتی پس از مرگ نیز ادامه پیدا می‌کند. برای یک فرد آفریقایی درطول زندگی و بـه موازات حوادث بزرگ زندگیش نظیر تولد، بلوغ، مرگ و مراسم تدفین، تا حوادث روزمره و نسبتاً کم اهمیت نظیر برداشت محصول، تجلیل از قهرمانان، دورکردن پلیدیها از سرزمین اجدادی و امراض از بدن و .... ماسک یا صورتک همواره حضور فعالی دارد و در کلیه این اتفاقات مورد استفاده قرار میگیرد.

ماسکها عموماً توسط افراد خاصی که آن را به چهره می‌زنند مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ انسانی که حامل ماسک است فردی است عادی اما منتقل کننده قدرتی پنهان با بدنی پوشیده از الیاف گیاهی، پر پرندگان و گاهی پارچه. او در هنگام اجرای حرکات مخصوص خود از قالب جسمانیش خارج شده و هویت و فردیت خود را کاملاً به بوته فراموشی می‌سپرد و در او قدرت فوق طبیعی که بوسیله ماسک متجلی و نمایان میشود حلول کرده و از دنیای مرئی پابه جهان نامرئی می‌گذارد.

ماسکهایی که برای نیایش خدایان ساخته می‌شوند نیز بسیار متفاوتند. اصولاً خدایان آفریقای سیاه را نمی‌توان با خدایان سایر ملل یا تمدنهای دیرینه نظیر مصر، یونان و حتی چین مقایسه کرد، زیرا خدایان آفریقا به تصمیم پادشاهان و برای نصب در کاخها و معابر سنگی و اعجاب‌آمیز ساخته نشده و حدود شکل و وظایفشان نیز ثابت و مشخص نیست. خدایان آفریقائی را مردم عادی ساخته و آنها را در اطراف کلبه‌های گلی خود می‌گذارند و سپس بنا به نوع دید و دانش خود به آنها شکل می‌دهند و لذا در موقع مناسب نیز می‌توانند آنها را بکار گرفته و به کـمک ماسک از قدرت آنها استفاده کنند. عرضه‌کنندگان این خدایان در هنگام مراسم مذهبی جوهر وجود خود را با خدای ساخته دست خود درآمیخته و با حرکات رقص که موسیقی آن را همراهی می‌کند، به چنان مرحله‌ای از تقدس می‌رسند که حضور خود را نیز فراموش می‌کنند و در این زمان است که شخص دربردارند، ماسک، خدا را بدرون ماسک و وجود خود فرو می‌برد.

در مراسم بلوغ که در نقاط مختلف آفریقا با طرق متفاوتی انجام می‌گیرد معمولاً دختران و پسران تازه بالغ را جدا از هم به اردوهایی پنهانی که اغلب در داخل جنگلهاست می‌برند و طی مراسمی طولانی، بدن و روح جوانان تازه بالغ را آماده زندگی زناشوئی و باروری می‌کنند. در این مراسم علاوه بر عملیات ختنه‌کردن پسران و دختران، روی قسمتهای خاصی از بدن مثل شکم و ران و پشت و سینه را با نوک کارد چاک می‌دهند و نوعی خال برجسته را روی بدن می‌کوبند. در طول اجرای این سنت دیرینه و بعضاً دردناک، افراد حامل ماسک با اجرای رقصهای ویژه‌ای سعی می‌کنند نظر این نوجوانان را به خود جلب کرده و بدین وسیله درد ناشی از ختنه شدن را کاهش دهند. برخی از این ماسکها که برای سرگرمی نوبالغان بکار می‌روند به شکل صورتکهای زیبائی درآمده که معمولاً با پرهای رنگین تزئین می‌شوند. در طول این مراسم برای

ـداشتن کنجکاوان و مزاحمان ماسکهای
ـ را که دارای چشمهای تنگ، شیارهای
صورت و دندانهای بیرون زده است
ـند یا در اطراف اردوگاه به درختها آویزان
.

ـطور کلی باید گفت اهمیت ماسک در
روزمره مردم آفریقای سیاه حدّ و وصفی
کاربرد ماسک در میان قبایل آفریقا از دور
تولد شروع شده و تا زمان مرگ و بنا به
ـت بومیان آفریقائی حتی پس از مرگ نیز
ـیدا می‌کند. برای یک فرد آفریقایی در طول
ـ و به موازات حوادث بزرگ زندگیش نظیر
بلوغ، مرگ و مراسم تدفین تا حوادث
ـه نسبتاً کم‌اهمیت نظیر برداشت محصول،
ـ از قهرمانان، دور کردن پلیمریها از سرزمین
ـی و امراض از بدن و ... ماسک یا صورتک
ـه حضور فعالی دارد و در کلیه این اتفاقات
هـریک دارای مراسم مخصوص بخود
ـسند ماسک بخصوصی مورد استفاده قرار
ـرد.

ـاسکها عموماً توسط افراد خاصّی که آن را
ـهره می‌زنند مورد استفاده قرار می‌گیرند؛
ـی که حاصل ماسک است فردی است عادی
ـقل کننده و قدرتی پنهان با بدنی پوشیده از
گیاهی، پر پرندگان و گاهی پارچه او در
ـم اجرای حرکات مخصوص خود از قالب
ـایش خارج شده و هویت و فردیت خود را
ـه بوته فراموشی می‌سپرد و به چنان
ـی دست می‌یابد که در او قدرت فوق طبیعی
وسیله ماسکه متجلّی و نمایان می‌شود
ـ کرد و از دنیای مرئی یا به جهانی سامرئی
ـارد.

ـاسکهایی که برای نیایش خدایان ساخته
ـوند نیز بسیار متفاوتند. اصولاً خدایان
ـی سیاه را نمی‌توان با خدایان سایر ملل با
ـهای دیرینه نظیر مصر، یونان و حتی چین
ـسه کرد زیرا خدایان آفریقا به تصمیم
ـهان و برای نصب در کاخها و معابد سنگی
ـعاب‌آمیز ساخته نشده و حدود شکل و
ـشناس نیز ثابت و مشخص نیست خدایان
ـنی را مردم عادی ساخته و آنها را در اطراف
ـهای گلی خود می‌گذارند و سپس بنا به نوع
ـ دانش خود به آنها شکل می‌دهند و از
ـ رو در موقع مناسب نیز می‌توانند آنها را
گرفته و به کمک ماسک از قدرت آنها

استفاده کنند.

عرضه‌کنندگان این خدایان در هنگام مراسم مذهبی جوهر وجود خود را با خدای ساخته دست خود درآمیخته و با حرکات رقص که موسیقی آن را همراهی می‌کند، به چنان مرحله‌ای از تقدس می‌رسند که حضور خود را نیز فراموش می‌کنند و در این زمان است که شخص دربردارنده ماسک خدا را به درون ماسک و وجود خود فرو می‌برد، نظیر این ماسک درطی اجرای آئین بلوغ، مراسم تقدیس نیاکان و احضار روح نیز.

در مراسم بلوغ که در نقاط مختلف آفریقا با طرق متفاوتی انجام می‌گیرد معمولاً دختران و پسران تازه بالغ را جدا از هم به اردوهایی پنهانی که اغلب در داخل جنگلهاست می‌برند و طی مراسم طولانی بدن و روح جوانان تازه بالغ را آماده زندگی زناشوئی و باروری می‌کنند. در این مراسم علاوه بر عملیات ختنه‌کردن پسران و دختران، روی قسمتهای خاصی از بدن مثل شکم و ران و پشت و سینه را با نوک کارد چاک می‌دهند و نوعی خال برجسته را روی بدن می‌کوبند در طول اجرای این سنت دیرینه و بعضاً دردناک افراد حامل ماسک با اجرای رقصهای ویژه‌ای سعی می‌کنند نظر این نوجوانان را به خود جلب کرد، بدینوسیله درد ناشی از ختنه شدن را در آنان کاهش دهند. برخی از این ماسکها که برای سرگرمی نوبالغان بکار می‌روند به شکل صورتکهای زیبائی درآمده که معمولاً با پرهای رنگین تزئین می‌شوند. در طول این مراسم برای دور نگهداشتنه کنجکاوان و مزاحمان ماسکهای ترسناکی را که دارای چشمهای تنگ، شیارهای کلفت صورت و دندانهای بیرون زده است را می‌پوشند یا در اطراف اردوگاه به درختها اویزان می‌کنند.

ماسک و صورتک، را همانطور که پیشتر اشاره شد در مراسم نیایش خدایان و تجلیل از نیاکان، مراسم عزاداری، جشنهای آئینی رازآموزی، مراسم نیایش بمناسبت حاصلخیزی زمین یا باربرداری زن نیز بکار می‌برند. در تمامی این تشریفات شخص دارنده ماسک برای مدتی کوتاه قوا و صفات موجودی خارق‌العاده و فوق طبیعی را که ماسک مظهر این قدرت وصف ناشدنی است کسب می‌کند.

در بعضی از مراسم علاوه بر بکارگیری ماسک، نمایش نیز به فرد حامل صورتک کمکن

می‌کند بدینگونه که علاوه بر نقاشی تند و رنگارنگ روی بدن شخص حامل ماسک، برروی ماسک نیز رنگ‌آمیزی و نقاشی صورت می‌گیرد. این ماسکها که رنگ‌آمیزی بر روی آنها بانهایت دقت و ظرافت انجام می‌گیرد معمولاً ترکیبی ازانسان و حیوانات مختلف هستند و ارتفاع برخی از آنها به اندازهٔ طول قامت انسان است که با تقسیمات هندسی مشخصی از رنگهای دلپذیر پوشیده شده‌اند. در این ماسکها به کمک رنگ‌آمیزی، سطح آن به پوشش وسیعی از ریزه کاریهای ظریف و چشم‌گیر تقسیم شده است و برای تجسم حالات ماسکها از رنگها بهترین بهره‌برداری ممکن بعمل آمده است.

لازم به ذکر است استعمال ماسک در همه مناطق آفریقا یکسان نیست و شکل آن و سبک حرکتش در رابطه با وضع اقلیمی و آداب و رسوم اجتماعی شرق و غرب آفریقا و حتی در داخل یک کشور نیز متفاوت است. بعنوان مثال افرادی که در کنار دریاها زندگی می‌کنند و تحت تأثیر مسیحیت قرار گرفته‌اند کمتر از ماسک استفاده می‌کنند ولی منطقه جنگل با افق بسته و آواهای رعب‌انگیز و ترسناک محمل مناسبی برای بهره‌گیری از ماسک و صورتک است، علاوه براین گاه ماسکها چهره وحشت‌انگیزی دارند زیرا وظیفه آنها دورکردن بدیها و نیروهای منفی و شیطانی است. در گونه‌ای موارد نیز ماسکها فقط در مراسم مذهبی خانوادگی بکار می‌روند و نفوذ چندانی در فرهنگ و تمدن اقوام آفریقائی ندارند.

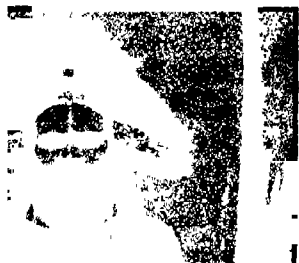
نقش مجسمه‌ها در جوامع آفریقائی نیز تا حدودی همانند ماسک است با این تفاوت که بر خلاف ماسک مجسمه‌ها در جریان مراسم و مناسک بیحرکت و ثابت می‌مانند.

اصلی‌ترین نقش مجسمه‌ها در سنتهای آفریقائی؛ حلول روح مردگان در قالب مجسمه‌هاست و کمال تقدس مجسمه هنگامی است که روح یکی از نیاکان در آن حلول می‌کند. مجسمه‌هایی که به قصد حلول روح مردگان در آنها ساخته می‌شوند الزاماً چهره‌ای خاص را نمایان نمی‌سازند، بلکه بصورت مجسمه‌های مذکر و مؤنثی ساخته می‌شوند که تنها جنس نیاکان رامشخص سازند.

از دیگر انواع مجسمه‌های آفریقای سیاه فتیش fetish یا مجسمه‌های طلسم و جادو هستند. این مجسمه‌ها که اغلب در اندازه‌های کوچک ساخته می‌شوند برای دورکردن بلایا و امراض، تسکین دردها و بالاخره نازایی و خشکسالی بکار می‌روند. روی مجسمه‌های طلسم که معمولاً از چوب ساخته می‌شوند انواع خرده‌ریزها نظیر برنج، میخ، خرده شیشه و آینه اضافه شده که هرکدام مفهوم و عملکرد خاص خود را دارند در این مجسمه‌ها گاه سوراخی تعبیه شده که بنا به نسخه کشیشان جادوگر بسته‌ای راکه حامل خرده‌ریزهایی از استخوان نیاکان و یا حیوانات است در آن سوراخ جای داده‌اند.

علاوه براین مجسمه حیوانات نیز ساخته می‌شوند و از شاخص‌ترین مجسمه‌های حیوانات می‌توان از سنگ پشت، مار، بوقلمون و آنتیلوپ نام برد. اشیاء کاربردی نیز گاه بصورت مجسمه درمی‌آیند نظیر قفلها و کلونهای کلبه‌ها که شخصیت صاحب خانه را نشان داده و یا صندلیهای رؤسای قبایل که به مجسمه‌های بزرگ شباهت دارند.

در خاتمه تذکر این مطلب ضروری است که در بررسی انواع و اقسام ماسکهان و مجسمه‌های آفریقائی با شکلها و هیئتهای خاص خود، دخیل بودن نگرش و طرز تفکر هر قوم آفریقائی در ساختن مجسمه‌ها و صورتکهای خود مشخص می‌گردد؛ این امر ناشی از شفاهی و غیر مدون بودن فرهنگ آفریقای سیاه است که اسطوره‌ها و آئینها هر قبیله‌ای نه بصورت مکتوب بلکه سینه به سینه در طول سالیان دراز منتقل گردیده و ماسک و مجسمه تبلور عینی این فرهنگ غنی آفریقائی است.

منابع:
۱- آشنایی با هنر آفریقا — انتشارات دانشگاه فارابی
۲- تاریخ آفریقا — رالف لینتون — پرویز مرزبان
۳- تاریخ آفریقا — بزیل دیویدسن — هرمز ریاحی - فرشته مولوی

زبان و ادب فارسی در شبه قاره

گفتگو با استاد ظهورالدین

دکتر ظهورالدین احمد دانشمند هشتاد ساله پاکستانی از نویسندگان شهیر زبان و ادبیات فارسی، اردو و انگلیسی است. ایشان دکترای زبان و ادبیات فارسی و دیپلم زبانهای باستانی، پهلوی و اوستا را از دانشگاه تهران و دیپلم زبان فرانسه را از دانشگاه پنجاب گرفته‌اند. همچنین دوره عالی زبان اردو و دوره کتابداری را نیز در همین دانشگاه به پایان رسانده‌اند.

توجه آقای ظهورالدین احمد به احیاء و گسترش زبان و ادبیات فارسی در پاکستان و خدماتشان در زمینه‌های مختلف ایران‌شناسی بسیار باارزش و قابل تقدیر است. اکثر تألیفات ایشان حول موضوعات تاریخ ادبیات فارسی در پاکستان، ادبیات که و معاصر اردو، معرفی آثار شعرای اردو، تاریخ سلسله‌های اسلامی در شبه قاره، دستور زبان فارسی، تهیه کتاب فارسی برای دبیرستانها و دانشگاهها، تصحیح و نقد متون ادبی و تاریخی است که مهمترین آنها عبارتند از: "تاریخ ادبیات فارسی" (در پنج جلد)، "ادب جدید ایران"، "دستورزبان فارسی"، "مقاله‌هایی در دایرةالمعارفهای اردو و ایرانیکا".

از این استاد آرزشمند تاکنون حدود ۲۰ عنوان کتاب در زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و ادبی و افزون برآن، حدود ۱۰۰ مقالهٔ علمی و تحقیقی برجای مانده است.

نامهٔ فرهنگ: خیلی تشکر می‌کنیم از حضرت عالی و دیگر اساتید که لطف کردند و دعوتمان را پذیرفتند. پیشنهاد ما این است که ابتدا حضرت عالی یک معرفی اجمالی از خودتان و فعالیتهای فرهنگی‌تان و آثاری که مخصوص در زمینه زبان و ادبیات فارسی داشته‌اید، مطرح بفرمائید. بعد هم آقای دکتر تمیم‌داری و آقای دکتر مهر و آقای دکتر چوهدری لطف می‌فرمایند و بحث را شروع می‌کنند.

دکتر ظهورالدین: من دوره فوق لیسانس را در دانشگاه پنجاب گذرانده‌ام و دکتری را هم از همان دانشگاه گرفته‌ام و موضوع تزم "احوال و آثار ابوالفضل، وزیر کل جلال‌الدین اکبر پاشا" بود بعد هم موفق شدم به مدّت ۹ ماه به دانشگاه تهران بیایم و زبانهای قدیمی اوستایی و پهلوی را هم مطالعه کنم و با آن زبانها بهتر آشنا شوم. بعداً به عنوان معلّم فارسی در کالجها استخدام شدم و ۱۸ سال آنجا بودم و در این مدت سمت ریاست کالج را هم به عهده داشتم. بعد به دانشگاه رفتم و به مدّت ۱۲ سال مشغول تدریس و راهنمایی دانشجویان دوره فوق لیسانس و دکتری شدم. اکنون هم بازنشسته‌ام.

چنان که می‌دانید من کتابهایی نوشته‌ام ومقالات متعددی دارم دو کتاب تازه هم آمادهٔ چاپ دارم. یکی **نقد شعر فارسی در شبه قاره** است موضوع این کتاب تازه است و تا بحال هیچ کس در شبه‌قاره در این باره کتاب ننوشته است. کتاب دیگر هم **فرهنگ شاهنامه** است.

حالا هم از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صمیمانه تشکر می‌نمایم که ما را دعوت نمودند تا ضمن بازدید از مؤسسات و دانشگاهها و کتابخانه‌ها، ببینیم که پس از انقلاب اسلامی چه تغییراتی در آنها حاصل شده است.

نامه فرهنگ: جناب آقای دکتر تمیم‌داری، در مورد ویژگیهای آثار و امتیازات ایشان در بین سایر اساتید، و احیاناً در پاکستان، اگر مطلبی هست بفرمایید. شاید خود ایشان مطلبی را ذکر نکرده باشند.

دکتر تمیم داری: خود آقای دکتر باید بیشتر توضیح

بدهند. من فقط می‌دانم که آقای دکتر در دانشگاه پنجاب استاد برجسته‌ای هستند. از استادان پرنویس هم هستند کتابهای متعددی تألیف کرده‌اند که از مشهورترین کتابهایشان **تاریخ ادب فارسی در شبه قاره** است. این کتاب برای ما بسیار ارزش دارد که گویا آن را در ۵ جلد نوشته‌اند. ما در زمینهٔ تاریخ ادبیات فارسی و تاریخ ادبیات ایران در شبه قاره کتابهای جامع کم داریم، ولی تذکره بسیار نوشته شده است. امّا تاریخ ادبیات مستقل کمتر نوشته شده و این کتاب مناسب است به زبان فارسی ترجمه شود. گویا خود آقای دکتر ظاهراً قبول کرده‌اند که این کتاب را به فارسی در بیاورند، یا یک جلد منتخب از این ۵ جلد را انتخاب بکنند که بیشتر برای ایران و پاکستان مناسب باشد.

دیگر اینکه می‌دانم یکی از درسهای مهم ایشان همین **تاریخ ادبیات فارسی در شبه قاره** است. نثر ایشان بخصوص خیلی اهمیت دارد، زیرا دربارهٔ آثار و احوال ابوالفضل وزیر اکبرشاه است که این وزیر و همچنین خود اکبر شاه در توسعهٔ زبان فارسی در شبه قارهٔ هند و پاکستان تأثیر بسیار زیادی داشتند. ابوالفضل اصلاً شاعر بود و دیوان مهمی از او به جا مانده که چاپ شده است.

دکتر ظهورالدین: دو کتاب دیگر هم هست که برای دانشجویان و خصوصاً در مقطع فوق لیسانس خیلی مفید هستند یکی مربوط است به شبه قاره و دیگری فقط مربوط به ایران است که دربارهٔ آن در ۴ باب سخن گفته‌ام. یک باب مربوط به سبکهاست: خراسانی، عراقی، ... که می‌توانیم آنرا مطابقت بدهیم با شاعرانی که در شبه قاره بوده‌اند. باب دیگر آغاز ارتقاء اصناف سخن یعنی غزل و قصیده و مثنوی و رباعی است که تاکنون در هیچ یک از کتابهایی که نوشته شده اینگونه بحث نشده است، نه در کتب تاریخ ادبیات در ایران، نه در اثر براون و نه در سایر آثار. باب سوم مجموعهٔ ادبیات (شعر و نثر) که در ادوار مختلف بوجود آمده از آغاز غزنویان تا سلاطین بابری. وباب چهارم از دولت سامانیان تا پیش از مشروطه، تا قاجار، و اینکه در هر یک از ادوار حکومت، چه نوع ادبی تخریب شده یا بوجود آمده است.

این چهار بابی است که من در هر دو کتاب آورده‌ام و این یک نوع ترتیب جدیدی است.

دکتر تمیم‌داری: این کتابی که فرمودید اسمش چیست؟

دکتر ظهورالدین: عنوان کتاب به اردو ایرانی ادب است یعنی، *ادب ایران*: ادبیات ایران در شبه قاره و در ایران. دربارهٔ ایران از رودکی شروع کرده‌ام و انوری، خاقانی، سنایی، عطار، سعدی، مولای روم تا جامی، و بعد هم تا دورهٔ قاجار قاآنی را آورده‌ام. هر دانشجو باید با این شعرا آشنا باشد، با فکر آنها آشنا باشد، با شعر آنها آشنا باشد. همین جور از شعرای شبه قاره هم آورده‌ام: از مسعود سعد سلمان، ابوالفرجونی ، و بعد هم امیرخسرو، بعد هم می‌رسم به تیموریان: نظیری، قدسی، کاشانی و فیضی، بعد هم می‌رسم به بیدل و اقبال. دربارهٔ اقبال کتابهای جداگانه‌ای هم داریم. این در نظرم بود که هر کسی که بخواهد همهٔ ادبیات ایران، پاکستان یا هند و شبه قاره را بداند، باید این دو کتاب را در دسترس داشته باشد. حالا یکی زیر چاپ است ورایزنی فرهنگی در اسلام‌آباد اعلام آمادگی کرده است که آن را به فارسی برگردانند و در دسترس دانشجویان یا عموم مردم قرار دهد.

نامه فرهنگ: آقای دکتر مهر آیا شما مطلبی در این

دکتر ظهورالدین: در زبانهای پشتو، سندی، بلوچی و اردو، بدون زبان فارسی هیچ چیز نیست. همه شعرای اردو که ۲۰ شاعر هستند، همه تشبیهایت و استعارات را از فارسی گرفته‌اند

مورد می‌فرمایید؟

دکتر مهر: آثار جناب آقای دکتر، همانطور که آقای دکتر تمیم‌داری فرمودند، واقعاً برای دانشجویان فارسی زبان پاکستان و حتّی هند بسیار باارزش است. بنده هم وقتی آثار ایشان را مطالعه نمودم، اینقدر تحت تأثیر قرار گرفتم که ایشان رابرای جایزهٔ ادبی "موقوفات افشار" معرفی کردم. در آن معرفی نامه هم نوشته‌ام که ایشان را می‌شود از نظر تحقیقات در رشتهٔ ادبیات فارسی "ادوارد براون" پاکستان، یا دکتر "ذبیح‌الله صفا"ی پاکستان نامید و امروز این کتابها حقاً برای ما به عنوان یک مرجع درآمده است.

دو کتابی هم که جناب آقای دکتر فرمودند البته خدمت بسیار بسیار بزرگی است؛ یعنی به این وسیله شخصیت‌هایی را تربیت می‌کنند که آنها گردانندگان فردای پاکستان هستند.

یک امتحان در پاکستان است با عنوان «Bss,Css» که از طریق سازمان امور استخدامی آن کشور هر سال برگزار می‌شود و از آن طریق کارمندان رده‌های ارشد را استخدام می‌کنند. از معاون مدیر شروع می‌کنند، بعداً مدیر کل و همینطور معاون وزیر و تمام اینها از این طریق استخدام می‌شوند. جناب آقای دکتر برای آن افراد هم یک کتاب نوشته‌اند. اتفاقاً در این امتحان درس فارسی یکی از دروس بسیار بسیار معتبر است و ۲۰۰ نمره دارد. به این ترتیب که ۵۰۰ نمره برای تمام دانشجویان بطور اجباری است و ۶۰۰ نمره اختیاری است که دانشجویان می‌توانند انتخاب کنند. یکی از آنها ۲۰۰ نمرهٔ فارسی است و معمولاً یعنی اکثر دانشجویانی که در این مسابقات استخدامی شرکت می‌کنند فارسی را انتخاب می‌کنند. و آنها که به وزارتخانه‌ها و سازمانهای دولتی می‌ایند، از طرفداران زبان فارسی هستند. این است که جناب آقای دکتر، دانشجویان و استادان بلکه گردانندگان فردای کشور را هم اینطور دارند تربیت می‌کنند.

دکتر چوهدری: پیشینهٔ زبان فارسی در پاکستان به ۱۰۰۰ سال می‌رسد. الان هم در مدارس پاکستان و در نزدیک به ۶۰۰ دانشکده پاکستان، زبان و ادبیات فارسی وجود دارد. امّا اخیراً در ترویج فارسی کاهش پیدا شده است، مخصوصاً بعد از انقلاب خیلی تنزل پیدا کرده است و بارها و بارها من توجه مسؤولان امر را به این طرف معطوف کرده‌ام. زیرا اگر چه نسبت به گسترش ادبیات فارسی و زبان فارسی صحبتهای زیادی شده، امّا عملاً کمتر مشاهده شده است. مقصود من این است که الان کتابهای استادان پاکستان و هند را اصلاً کسی حاضر نیست چاپ کند، به خاطر اینکه خریداری نمی‌شود، چه کسی بخواند؟ مگر اینکه مؤسسه‌ای، مثلاً مراکز تحقیقاتی یا مؤسسات دولتی مثل دانشگاه پنجاب و دانشگاههای مختلف پاکستان، اینها را چاپ کنند.

دکتر تمیم‌داری: آقای دکتر ببخشید، آکادمی اقبال کتابهای فارسی چاپ می‌کند.

دکتر چوهدری: بله می‌دانم این کار را می‌کنند. امّا نه، مسأله این است که کتابهایی که شما اشاره می‌فرمایید، آن کتابهایی نیست که به درد همه بخورد. اصلاً همان کتابها اگر به ایران بیاید، هزار ایراد دارد. امّا ما باید در تقویت زبان و ادب فارسی بیشتر سمینار برگزار کنیم و سخنرانی کنیم. رهبری ادبیات فارسی در خارج از کشور مال ایران است. اگر امروز در دنیا یک کرسی زبان و ادبیات فارسی در یکی از دانشگاهها دایر بشود، استاد از

مهر: برای فارسی،
: علامه اقبال مثل یک
ت بیمه است، علامه
و فارسی را در
ستان بیمه کرده است

...اجیکستان یا افغانستان نخواهند خواست ولو اینکه بزرگترین استاد هم باشد، ازایران می‌خواهند، به خاطر اینکه ایران سردمدار و پرچمدار و علمدار فارسی است. دکتر نظیراحمد، اوّلین برندهٔ جایزهٔ موقوفات افشار، آمده بود اینجا و می‌گفت در ۵۲ دانشگاه هند کرسی زبان و ادبیات فارسی وجود دارد، امّا یک دانشجو وجود ندارد که بخواند.

دکتر مهر: بنده می‌خواستم، همینطور که آقای دکتر چوهدری فرمودند، راجع به این ضعف فارسی در پاکستان اشاره‌ای بکنم. در ادامهٔ صحبتهای ایشان عرض شود که راجع به این مطلب خیلی صحبت می‌شود، ولی ما باید بدانیم که درست است که در شبه قاره هزار سال فارسی زبان اداری و رسمی و زبان شعر و ادب بوده است، ولی بعداً حوادث و تحولاتی پدید آمده است. متأسفانه شبه قاره حدود ۲۰۰ سال مستعمرهٔ انگلیسی‌ها بوده است و شما می‌دانید که وقتی آنها آمدند، اولین کاری که کردند فارسی واز رسمیّت انداختند و مردم را مجبور کردند و گفتند آن کس که می‌خواهد شغل دولتی بگیرد، باید انگلیسی یاد بگیرد. هندوها از این خیلی استقبال کردند و مسلمانان البته کمی تأمل کردند و در اثر همین تأمل مسلمانها برنده شدند و نسبت به انگلیسی‌ها بیشتر نزدیک شدند. و این سیاست تا روز استقلال همینطور بود و انگلیسی‌ها می‌گفتند اینکه آنها فرهنگ ما را قبول نمی‌کنند، دشمن واقعی ما این مسلمانها هستند. این است که به هر حال در اثر این اقدامات انگلیسی‌ها، آنجا فارسی ضعیف شد.

حالا وقتی پاکستان بوجود آمد، ما باید از آن روز حساب کنیم؛ و اگر از آن روز حساب کنیم، من فکر می‌کنم وضع فارسی الحمدللّه در پاکستان بد نیست. در هند هم می‌شود گفت همینطور که آقای دکتر گفتند، وقتی پاکستان و هند آزاد شدند، آنجا در حدود ۵۰ دانشگاه، شعبه، بخش یا گروه فارسی داشتند، ولی دولت هند آمد گفت (مثل همان انگلیسی‌ها) آن کسی که می‌خواهد شغل دولتی بگیرد، به جای فارسی و اردو، باید هندی بخواند؛ مسلمانان هم مجبور شدند برای گرفتن شغل بروند دنبال زبان هندی. الان بچه‌های نسل امروز مسلمان آنجا الفبای اردو نمی‌دانند، آنها صحبت می‌کنند ولی نامه به زبان اردو نمی‌توانند بنویسند، یا کتاب به این زبان نمی‌توانند بخوانند. ولی وقتی پاکستان مستقل شد، ما آنوقت فقط یک دانشگاه داشتیم که زبان فارسی داشته و آن دانشگاه پنجاب لاهور بوده است. الان الحمدللّه در دانشگاههای پنجاب، کراچی، سند، اسلام‌آباد، بلوچستان، پیشاور و دانشکدهٔ دولتی لاهور زبان فارسی داریم و در حدود ۱۰ دانشگاه در سطح فوق لیسانس و بعضی از دانشگاهها مثل دانشگاه پنجاب، کراچی و پیشاور حتّی تا سطح دکتری کلاس داریم. لهذا می‌شود گفت که از این نظر فارسی پیشرفت کرده است. بعلاوه در این دانشگاهها مطابق سیستم آموزشی پاکستان در دانشگاه، فقط فوق لیسانس و دکتری تدریس می‌شود، کارشناسی در کالجهاست و کارشناسی ما با کارشناسی شما فرق می‌کند، یعنی در سطح کارشناسی ما ۳ یا ۴ درس را دانشجوها انتخاب می‌کنند که یکی از این درسها در رشته‌های علوم انسانی معمولاً فارسی است.

اگر ما حالا طبق آمار سال ۱۹۹۰ میلادی ۹۲۰ دانشکده داریم، و اگر در هر دانشکده ۲ استاد هم داشته باشیم (البته بیشتر هم هست، در همین دانشکده دولتی لاهور استاد داریم، ولی اگر میانگین را ۲ استاد بگیریم) بازهم بیش از ۱۰۰۰ استاد فارسی در سطح کالجها داریم و آنها از نظر کادر و رتبه برابر دانشگاه هستند یعنی همان مربی، دانشیار، استادیار و استاد؛ هیچ از نظر حقوق و رتبه فرق نمی‌کند. لهذا آن هم الحمدللّه هست. بعلاوه این جاهای دیگر هم هست که من قبلاً اشاره کردم، مثلاً سازمان امور استخدامی کشور که نشان می‌دهد دولت پاکستان همیشه طرفدار فارسی بوده و هست و از ۲ یا ۳ سال پیش در سطح دبیرستان اینطور بوده است که رتبهٔ دبیران انگلیسی ۱۵ بوده و رتبهٔ دبیر فارسی، عربی و اردو ۵ بوده است . حالا این دولت جدید آمده (دولت نواز شریف) الحمدللّه رتبه دبیران فارسی و اردو و عربی را برابر انگلیسی کرده است. اینهم یک اقدام خیلی خوبی از نظر تشویق اینهاست. هیچ وقت سیاست دولت پاکستان اینطور نیست که عملاً خدای نخواسته علیه فارسی باشد، همیشه دولت طرفدار فارسی بوده است.

برای فارسی، وجود علّامه اقبال مثل یک شرکت بیمه است، علّامه آمده و فارسی را در پاکستان بیمه کرده است.

علّامه اقبال با آن احترام و آن مقامی که در جامعهٔ پاکستان، حتّی در جامعهٔ فرهنگی ادبی، اجتماعی و سیاسی دارد، ما نمی‌توانیم به او پشت کنیم، چون او مصوّر پاکستان است؛ و اگر ما مثلاً فارسی یاد نگیریم، چطور می‌توانیم علامه اقبال را بخوانیم. لهذا این یک چیز روشن است که نه در سطح جامعهٔ دانشگاهی و نه در سطح دولت، هیچ کس مخالف فارسی نیست. اگر ضعف هست، می‌دانید مثلاً بعلّت وضع اقتصادی ماست. ما اینقدر وسایل نداریم که بتوانیم مثلاً خرج کنیم، آنهم برای تمام رشته‌ها ضعف هست، خواه فارسی باشد، خواه اردو باشد. من تازگی شنیده‌ام، بحمداللّه، دانشگاه علامه اقبال در اسلام‌آباد در سطح کاردانی کلاسهای فارسی را شروع کرده است و درنظر دارند که از مهرماه امسال کلاس فارسی در مقطع کاردانی در حدود ۱۰۰۰ دانشجو بپذیرد. حالا شما همین حالا هم ببینید، در سطح ایران شاید شما ۱۰۰۰ دانشجو در سطح کارشناسی داشته باشید؛ آنجا کاردانی است، آنوقت می‌روند کارشناسی و همین طور تا سطوح بالاتر می‌خوانند. نقطه ضعفهایی هست، ان شاءاللّه آنها رفع می‌شوند. استادان دانشگاههای ما باید کمر همّت ببندند، بخصوص در دانشگاه پنجاب، چون این دانشگاه، دانشگاه مادر است مثل دانشگاه تهران، ولی متأسفانه دانشگاه پنجاب کمی محافظه کار از آب درآمده است، مترقّی فکر نمی‌کند و برنامهٔ درسی‌ای را که در تمام رشته‌ها، نه فقط فارسی حتّی اردو و عربی و انگلیسی تصویب می‌کنند، ما مجبوریم همان برنامه را پیاده کنیم.

من از جناب آقای دکتر ظهورالدین دیشب خواهش کردم که وقتی ایشان رفتند، این برنامهٔ درسی را تصحیح کنند. که هم جدیدتر بشود و هم سعی کنند که فارسی را به زبان فارسی تدریس بکنند. چون آنجا یک مشکل کار ما و یک ضعف اساسی این است که فارسی را به زبان اردو تدریس می‌کنند. البته امیدواریم که ایشان این کار را انجام دهند. آن حدود ۱۰۰۰ استادی که گفتیم، بیش از ۹۰ درصدشان فارغ‌التحصیل همین دانشگاه پنجاب هستند که به زبان اردو فارسی یاد گرفته‌اند. دانشکده‌ای هم که می‌روند، آنجا به زبان اردو یاد می‌دهند؛ به عبارت دیگر اردو را تدریس می‌کنند. لذا بهتر است دانشجویان برای دورهٔ دکتری و همینطور استادان برای دوره‌های بازآموزی به اینجا بیایند. در این تعطیلات تابستان یک ماه دورهٔ بازآموزی در اسلام‌آباد، لاهور، کراچی و همینطور بصورت ناحیه‌ای و منطقه‌ای این استادان روش تدریس فارسی را بهتر بیاموزند؛ و این خیلی کمک خواهد کرد که ان شاءاللّه به زبان فارسی بیشتر اقبال شود؛ و البتّه این با کمک نمایندگیهای فرهنگی ایران قابل انجام است و ما هم حاضریم در این زمینه کمک کنیم. در پاکستان نمایندگی زیاد داریم، حدود ۷ یا ۸ خانهٔ فرهنگ هست، رایزنی هست، مرکز تحقیقات هست، از این نظر اشکالی نداریم. نمایندگان قوی فرستاده بشوند، استادان دانشگاه بیایند و با آقای دکتر ظهورالدین احمد و همینطور با استادان دیگر بنشینند و صحبت بکنند. در این صورت من فکر می‌کنم که مسائل ما حلّ خواهد شد.

نامه فرهنگ: فکر می‌کنم صحبتهایی که شد مقدمهٔ خوبی بود که چند سؤال اساسی‌تر مطرح کنیم. ظاهراً در این امر اتفاق نظر هست که همه می‌گویند باید زبان فارسی در پاکستان و هند حفظ و ترویج بشود. خوب، یک سؤال اساسی‌تری که به ذهن می‌رسد، این است که علّت این تأکید چیست؟ و حفظ و اشاعه زبان و ادبیات فارسی چه اهمیتی دارد؟ آیا زبان فارسی در این دو قاره خصوصیات یک زبان زنده را دارد یا نه؟ مثلاً ویژگی‌ای که یک زبان زنده‌دارد این است که شاعر، ادیب و متفکر به این زبان فکر کند، بنویسد وتألیف کند؛ آیا این خصوصیات را دارد؟ وضع زبان و ادبیات فارسی در شبه قاره از این جهت چگونه است؟

دکتر ظهورالدین: اول باید بگویم که به قول دکتر مهرنور محمّد، هرچه که بنده می‌خواستم بگویم آنها گفته‌اند و علل ضعف موجود را هم گفته‌اند. دو نکته دارم که بر آنچه آنها گفته‌اند اضافه می‌کنم. ما در دانشکده ۲ نوع درس داریم: یکی اختیاری و دیگری اجباری معمولاً در دانشکده‌های ما یا کالج‌های ما ۳ تا درس هست که باید دانشجو یکی از آنها را انتخاب کند: یکی اردوست، دیگری فارسی و عربی که هر سه اختیاری است. چون ما دروسی که انتخاب کرده‌ایم از سعدی است یا اقبال، خیلی سهل و ساده است و هر دانشجو و دانش‌آموز دختر یا پسری می‌خواهد آنرا اختیار کند، نمره هم می‌گیرد و در این خصوص ما به دانشجویان توصیه می‌کنیم فارسی را

دکتر ظهورالدین: علامه اقبال است که آن فکر اسلامی رامی‌خواهد، اعتلاء مسلمانان را می‌خواهد. می‌خواهد اخلاق مردم را اصلاح کند، می‌خواهد یک جذ عالی در دلهای مردم و دلهای مردم ایجاد کند

بخوانند و گاهگاهی تعدادشان آنقدر زیاد است که برای ما مشکل می‌شود که ممتحن برای آنها بگذاریم. در گذشته اقبال به طرف زبان فارسی بیشتر بود و علت این بود که در کلاس ششم فارسی وعربی با هم بود و باید دانش‌آموز یکی را اختیار می‌کرد. آنوقت همهٔ استادان و دبیران، فارسی را انتخاب می‌کردند. حالا گفته‌اند که این فارسی در برابر عربی نباشد، بلکه در برابر کشاورزی، نقاشی و .... باشد. به این علت عدهٔ دانش‌آموزان کمتر شده است. رئیس جمهوری اسلامی ایران سال گذشته که به آنجا رفته بودند، همراه اساتید دیگر طی نشستی با ایشان، گفتیم که وضع کنونی زبان فارسی این است، اگر ممکن است جناب عالی هم یک اقدامی کنید که به وضع قبلی برگردد. ایشان قول دادند که من با رئیس جمهوری اسلامی پاکستان در این خصوص صحبت می‌کنم بعد هم معلوم شد که صحبت کرده‌اند و رئیس جمهور ایران کسی را در رایزنی فرهنگی ایران مأمور کردند و ایشان پیگیری کردند که چطور عربی و فارسی قبلاً در یک رده بوده و اکنون جدا شده است. حالا هم سعی خود را می‌کنیم و با وزیر فرهنگ خودمان آقای علی اخترامام و رئیس انجمن فارسی پاکستان یعنی فرزند علامه اقبال، با هم جمع شده‌ایم و یک قطعنامه درست کرده‌ایم و فرستاده‌ایم تا شاید از این طریق بتوانیم فارسی را در برابر عربی بگذاریم

مشکل دیگری که ما در پنجاب داریم، این است که با اینکه مرکز تحقیقات که وابسته به دانشگاه است و در اساسنامه آن آمده است که باید متون نادر را چاپ کند، اما چند نفر مخالفت می‌کنند و می‌گویند اگر این کتابها را چاپ کنیم، خریداری نیست و تلمبار می‌شود. حالا آن راهی می‌گیریم و اصرار داریم که این متون چاپ شود. اگر ممکن باشد وزارت یا نمایندگی‌ها تعدادی از کتابهای چاپی را خریداری و توزیع کنند و به قیمت مناسبی در اختیار خوانندگان قرار دهند. به این ترتیب، شاید این متون و متونی را که خارجی‌ها دارند و مربوط به ایران است (و حتی در همین شبه قاره هم کتابهایی داریم که قدیمی است و به فرهنگ کمک می‌کند) را هم تهیّه کنیم. همانطور که پرسیدید، در گسترش زبان و ادبیات یک اقدامی که کرده‌ایم آن است که هرکس اردو می‌خواند، یا تاریخ هندوستان یا شبه قاره را می‌خواند، همهٔ کتابهای تاریخی به زبان فارسی است، ممکن نیست کسی مورخ باشد یامقاله تاریخی بنویسد، یا درست از تاریخ آگاه باشد، مگر اینکه در حدّ لیسانس، فارسی را بخواند. روی این امر هم دست گذاشته‌ایم. هر کس که اردو می‌خواند، در دوره فوق لیسانس یا در دبیرستان، ما بخشی از منتخبات اقبال را وارد کرده‌ایم. حالا هر کس که اردو بلد است (چون اردو اجباری است) تا دبیرستان فارسی را می‌خواند و منتخبات اقبال را هم می‌خواند.

ما در گفتگویی که با استادان برای چاپ در مجلهٔ *دانش* داشتیم، ۲۰ پیشنهاد دربارهٔ گسترش و ترویج زبان فارسی داده‌ایم دیروز هم که در فرهنگستان بودیم، این مسأله را مطرح کردیم، بخصوص این مسألهٔ مصطلحات علمی را که خیلی مانع رشد زبان ماست.

آرزوی نهایی‌ای که ما داریم، برای اینکه یک ملّت مستقل و استوار داشته باشیم، از طریق زبان فارسی میسّر است. هر موضوعی را درنظر داشته باشید. افسانه باشد یا علم، کتابهایی داریم که در هر مسأله می‌توانیم اظهارنظر کنیم و به کشورهای دیگر هم برسانیم، همچنان که ما محتاج هستیم کتابهای فرانسوی، انگلیسی و آلمانی و ... را بخوانیم . خدا کند وقتی بیاید که آن کشورها نیازمند ما باشند که نظرهای جدیدی داشته باشیم، اختراعات نوینی را به دست آوریم و از طریق زبان فارسی بیان کنیم. ادیبان و دانشمندانی که داریم، از بیرونی بگیرید تا ابن‌سینا و فارابی و فردوسی نظراتی داشتند که آن کشورها به آن محتاج بوده‌اند. *قانون* ابن سینا، چند مرتبه در ایتالیا ترجمه شده است.

نامه فرهنگ: استاد ظهورالدین، جدا از مسألهٔ وضع فعلی ما از جهت پیشرفت علم و ترقی ، آیا در حال حاضر در پاکستان و هند شاعر برجسته و نویسنده‌ای که در علوم اسلامی، تاریخ اسلامی، ادب فارسی و این زمینه‌ها بنویسد و تألیف کند، یا به زبان فارسی شعر بگوید داریم؟

دکتر ظهورالدین: بله داریم. جناب عالی جلد پنجم کتاب *تاریخ و ادبیات* ما را نگاه کنید، من آنجا چهره‌های بیشتر از ۵۰ سال اخیر را معرفی کرده‌ام. اول از همه علامه اقبال است که آن فکر اسلامی را می‌خواهد، اعتلاء مسلمانان را می‌خواهد. می‌خواهد اخلاق مردم را اصلاح کند، می‌خواهد یک جذبهٔ عالی در ذهنهای مردم و در

دلهای مردم ایجاد کند. دیروز در فرهنگستان شعری از اقبال یادم آمد که خواندم که خصوصیات فردی را ذکر می‌کرد که دارای اخلاق فاضله است.

او این خصوصیات را در یک شعر آورده است. اگر فارسی زنده است، به خاطر این گونه اشعار زنده است. من یک کتاب تهیه نموده‌ام که در آن ۲۰ شاعر در استقبال از شعر اقبال شعر فارسی گفته‌اند و زیر چاپ است.

دکتر چوهدری: البته آقای دکتر تمیم‌داری آنجا به عنوان رئیس مرکز تحقیقات فارسی بودند و در رابطه با این شاعران فارسی گوی پاکستان بودند و هم چنین از هند هم خبردارند و رفت و آمدی کردند. ایشان کسانی را آنجا دیده‌اند. من می‌دانم حتّی کسانی که شاعر زبان پنجابی هم هستند، به فارسی هم شعر گفته‌اند. توجه به زبان فارسی از نظر مردم پاکستان، حتّی بعد از استقلال، بیشتر شده است وهر شاعر و نویسنده سعی می‌کند که از فارسی استقبال کند و فارسی را به عنوان الهام بخش در نظر داشته باشد؛ شاعرانی هم که به زبان محلی شعر می‌گویند، پشتوزبان باشند یا پنجابی زبان یا سندی و کشمیری، همه و همه به نوعی به زبان فارسی شعر گفته‌اند و می‌گویند.

دکتر ظهورالدین: در زبانهای پشتو، سندی، بلوچی و اردو، بدون زبان فارسی هیچ چیز نیست. همهٔ شعرای اردو که ۲۰ شاعر هستند، همهٔ تشبیهات و استعارات را از فارسی گرفته‌اند.

دکتر تمیم داری: ما می‌خواهیم بیشتر جناب آقای دکتر ظهورالدین صحبت بفرمایند. بحث در مورد فعالیتهای ایشان است. عرض کنم که چند مطلب مهم هست. یکی این است که ما با شبه قارهٔ هند و پاکستان، همچنین بنگال و مقداری هم سریلانکا و این سرزمینهای شبه قاره، دو مسألهٔ مهمّ داشتیم و دارند: یکی مسألهٔ زبان فارسی و یکی مسألهٔ فرهنگ مشترک. فرهنگ مشترک طبعاً از میراث مشترک برخوردار است. این میراث مشترک مربوط به تاریخ ماست؛ یعنی اگر در ایران مثلاً خدای نکرده زبان فارسی عوض شود و اصلاً یک زبان دیگر شود، در شبه قاره هم همهٔ زبانها عوض شود، تاریخ ما که عوض نمی‌شود و میراث ما هم عوض نمی‌شود. سایر این ما در توسعهٔ روابط و مناسبات فرهنگی یک بحث بسیار مهمّ داریم. ما صرفاً نمی‌توانیم روی زبان فارسی تکیه کنیم یا روی زبان اردو؛ بلکه ما به هر طریق که می‌توانیم باید سعی کنیم که مناسبات فرهنگی خودمان را توسعه بدهیم.

پس ما به میراث مشترکمان باید توجه کنیم. میراث مشترک ما مقدار معتنابهی کتاب است که در سرزمین شبه قاره موجود است. یک قلم فقط در پاکستان تنها این آمار شاید مربوط به ۲۰ سال پیش است، دست کم در حدود ۳۰۰۰۰۰ نسخهٔ خطی وجود دارد. هزاران عنوان کتاب وجود دارد این یک میراث بزرگ است که متأسفانه در جمع‌آوری، حفظ ونگهداری آن کوشش فراوانی نمی‌شود. حالا در پاکستان باز یک مقداری بیشتر جمع‌آوری و شناسایی شده و فهرست‌نویسی شده است. در هند هم توسط استادان یا فهرست نویسان، این کار تا حدودی انجام گرفته ولی در هند کتابها بسیار بیشتر است. کتابخانه‌های بسیار زیادی آنجا هست. یک موزهٔ مردمشناسی هم در اسلام‌آباد است که موزه هنرهای مردمی است و شبیه موزه مردم‌شناسی ما در تهران است.

دکتر ظهورالدین: در موزهٔ ملی کراچی هم تعداد زیادی نسخهٔ خطی وجود دارد.

دکتر تمیم‌داری: عرض کنم که مؤسسهٔ "انور"، یک مؤسسهٔ پزشکی بود به روش قدیم، یعنی با طب گیاهی و سنّت‌های طبی ایران؛ هندوچین و یونان از همهٔ این طبهای سنّتی استفاده کرده و کتابهای بسیاری در این مرکز جمع‌آوری شده بود. از قدیم، از حدود صد سال پیش بیشتر کتابهای این کتابخانه به زبان فارسی است. فهرست نسخه‌های خطی‌اش هم جمع‌آوری و نوشته شده است. چیز بسیار عجیبی که برای من بود این بود که در این کتابخانه در کنار کتابهای پزشکی، کتابهای دستور زبان فارسی، انشاء، عرفانی و صوفیانه وجود داشت و بسیار تعجب‌آور بود که در کنار طبّ، به عرفان هم توجه می‌شد. همین مؤسسهٔ "انور" در دهلی نو تبدیل شده به دانشگاه و در حال حاضر آنجا در کنار علوم اسلامی، علوم طبّی تدریس می‌کنند یعنی دو دپارتمان هست: یکی اسلامیات می‌خوانند و یکی طب. و عجیب است که استادان اسلامیات در دانشکدهٔ طب تدریس می‌کنند و استادان طب در دانشکدهٔ اسلامیات؛ و مثل بعضی از دانشگاههای

دکتر تمیم‌داری: ما با شبه قاره هند و پاکستان، همچنین بنگال و مقداری هم سریلانکا و این سرزمینهای شبه قاره، دو مسألهٔ مهّم داشتیم و دارند: یکی مسألهٔ زبان فارسی و یکی دیگر فرهنگ مشترک

ما نیست که استادان معارف اسلامی جدا از استادان درسهای تخصصی باشند. نه، همان استادانی که درسهای تخصصی می‌دهند، همانها درسهای معارف هم می‌دهند و این در ارتباط بین علوم و دین بسیار مؤثّرتر است. حال مثلاً در زمینه موسیقی فرض کنید. از دورهٔ امیرخسرو دهلوی به این طرف یک مقالهٔ مفصلی آقای پرفسور عبدالله دربارهٔ موسیقی و اشتراکات موسیقی ایران و هند از دورهٔ امیر خسرو دهلوی نوشته است.

فرض کنید همین قوّالی یک سنّت موسیقی است که هم جنبهٔ ایرانی و شبه قاره دارد و هم جنبهٔ اسلامی. یعنی شما در قوّالی‌ها می‌بینید که مدح و نعت رسول اکرم (ص) خوانده می‌شود، مدح حضرت علی (ع) به فارسی خوانده می‌شود. قوّال به اردو هم که می‌خواند، وقتی به این اسامی و این مضامین می‌رسد، ناچار از فارسی استفاده می‌کند. ما بسیاری از ترکیبات فارسی را در زبان اردو می‌توانیم پیدا کنیم. منتهی چون فکر می‌کنیم و از قبل تلقین می‌کنیم که دارند به زبان خارجی صحبت می‌کنند، متوجه نمی‌شویم. ولی اگر بدقت گوش کنیم، می‌بینیم بسیاری از ترکیبات فارسی است.

دکتر ظهورالدین: کتابهایی هم دربارهٔ موسیقی به فارسی چاپ شده است. مینیاتور تابحال رایج است. یک نسخه داریم در موزهٔ لاهور که نشان می‌دهد مینیاتوری که یک نفر پاکستانی بوجود آورده، تحت تأثیر ایرانیها بوده است.

دکتر تمیم‌داری: زبان فارسی از چند طریق به شبه قاره راه پیدا کرد. زبان فارسی یکی از طریق نظامی و دیگر از طریق علما و دانشمندان به شبه قاره راه یافت؛ مثلاً فرض کنید خواجه معین‌الدین چشتی از همین منطقه خراسان قدیم به سرزمین شبه قاره رفت و در آنجا مریدان بسیار پیدا کرد و خودش سرسلسلهٔ چشتیّه شد. چشتیّه در حال حاضر در پاکستان، در همین شهر فیصل‌آباد، هست. یا مثلاً فرض کنید فرقهٔ سهروردیه که پیروانش شاگردان سهروردی صاحب *عوارف‌المعارف* هستند. یا مثلاً فرض کنید ابوالحسن علی‌بن عثمان غزنوی هجویری، جُلّابی هجویری، صاحب کتاب *کشف‌المحجوب*، البته صاحب کتاب *کشف‌المحجوب* فرقهٔ صوفیه تأسیس نکرده است، بلکه خودش به عنوان یک شخص وارد، اولین صوفی بود.

دکتر مهر: و اولین کتاب تصوّف به زبان فارسی هم همین *کشف‌المحجوب* است.

دکتر تمیم‌داری: شما ببینید *کشف‌المحجوب* حالا در دوره‌های فوق‌لیسانس در ایران تدریس می‌شود، در پاکستان هم تدریس می‌شود و این از روی عمد هم نبوده است که ما بیاییم انتخاب کنیم و به آنها بگوییم شما هم انتخاب کنید. خیر، آنقدر این کتاب مهمّ بوده است که ما و پاکستانی‌ها جداگانه نشسته‌ایم، فکر کرده‌ایم و دیده‌ایم که این متن قابل تدریس است. زیارتگاه او در لاهور است. بسیاری از مردم در آنجا رفت و آمد می‌کنند، نذر می‌کنند، بااصطلاح زبان اردو در آنجا نیاز دارند، به قرائت قرآن مشغول می‌شوند، نماز می‌خوانند، عبادت می‌کنند و در واقع مثل یک عبادتگاه است. خوب، چطور می‌شود اینها را از بین بُرد. امکان ندارد کسی اینها را از بین ببرد، چون تاریخ آنجاست.

یک نکتهٔ مهم دیگری که باید عرض کنم این است که مادر شبه قارهٔ هند و پاکستان و همچنین در ایران اسلامی، در دورهٔ تیموریان در حدود ۵۰۰۰ شاعر صاحب دیوان داریم و این رقم کوچکی نیست. حدود ۳۰۰۰ رقم از این کتابها را تذکرهٔ *عرفات‌العاشقین* محمدتقی بلیانی کاشانی آورده که این کتاب البته چاپ نشده است. دو نسخهٔ فارسی دارد، یکی در کتابخانهٔ ملک و یکی در هند. همین بلیانی خلاصه‌ای از کتاب را هم تحت عنوان کتاب *کعبهٔ عرفان* درآورده است. در این تذکره‌های دورهٔ صفوی یا دورهٔ تیموریان، ما آنقدر شاعر داریم که از شمردن نام آنها عاجزیم، چه برسد به این که دیوان آنها را بخواهیم تهیه کنیم. پس ببینید یک بازار بسیار وسیع است. سعید نفیسی در ۲ جلد ظاهراً تا قرن دهم این دیوانها را جمع‌آوری کرده و اسامی این دیوانها را نوشته است. زبان فارسی از جهت هنری و ادبی، و از طریق تصوّف، علوم، مذهب، تشیّع، تسنّن و از همهٔ این طریقه‌ها به شبه قاره راه پیدا کرده است. امّا یک چیز دیگری که همه فراموش می‌کنند بگویند، این است که بعلّت همجوار بودن ایران، با شبه قاره از نظر مرز، اگر این علما و غزنویها هم به آنجا نمی‌رفتند، خود مردم، تجّار و مسافران رفت و آمد خانوادگی می‌کردند و در اثر ازدواجهای پی در پی و تشکیل خانواده، زبان فارسی آنجا توسعه پیدا می‌کرد من در پیشاور خانواده‌های بسیاری را می‌شناسم، مثلاً "قزلباشها"، خانواده‌هایی هستند که اصلاً در منزل به زبان فارسی صحبت می‌کنند و در خارج از منزل که می‌آیند، به

دکتر چوهدری: پیشینه زبان فارسی در پاکستان به ۱۰۰۰ سال می‌رسد. الان هم در مدارس پاکستان و در نزدیک؛ ۶۰۰ دانشکده پاکستان، زبان و ادبیات فارسی وجود دارد

زبان اردو یا انگلیسی صحبت می‌کنند.

دکتر چوهدری: اصلاً چرا پیشاور، همین قزلباشها، در وسط پنجاب یک بخشی است "خوشاب"، در آنجا بسیاری ازاین خانواده‌ها هستند که به زبان فارسی صحبت می‌کنند ولی بیرون که می‌آیند، به زبان پنجابی یا اردو صحبت می‌کنند.

دکتر تمیم‌داری: یا مثلاً در بلوچستان که تشریف ببرید، آنجا در بازار می‌بینید که کسبه فارسی صحبت می‌کنند و طایفهٔ "هزاره‌ها" آنجا سکنیٰ دارند، هم به تشیّع تمایل دارند و هم زبانشان فارسی است. این بخش متأسفانه در مطالعات فراموش شده است. ما بیشتر به مطالعات آکادمیک، علمی، آماری، دانشگاهی، تاریخی، سیاسی و ... توجه می‌کنیم، در حالی که آن طرف قضیه در بین مردم طور دیگری است. یا مثلاً شما به هند تشریف ببرید. در هند بیشتر از ۵۰ دانشگاه زبان فارسی تدریس می‌کنند. دوره‌های فوق‌لیسانس و دکتری هم دارند. بیشتر از ۴۰۰ دانشگاه فوق لیسانس و دکتری دارند.

ما در سرزمین شبه قاره دست‌کم ۳۰۰۰ مدرسهٔ دینی داریم که اینها ارتباطات دولتی ندارند و تحت نظر دولت نیستند. دولت ممکن است از نظر سیاسی روی آنها نظارت کند، ولی مدارس مستقلی هستند؛ پیروان، مشایخ، علمای دینی یا مثلاً نژاد ایرانی دارند یا خودشان در هند بوده‌اند و آنها اساساً، از اهل تشیع و تسنّن، فارسی درس می‌دهند و علوم اسلامی را به زبان فارسی می‌خوانند.

دکتر چوهدری: اصلاً علوم اسلامی به زبان فارسی است.

دکتر تمیم‌داری: بله، یعنی حتّی زبان عربی را هم که آنجا می‌خوانند، به فارسی یاد می‌گیرند. من فکر می‌کنم با این مطلب، بحث ما کاملتر می‌شود که ما هر چقدر بیاییم از طریق علمی و رسمی و از طریق سیاسی و ارتباطات سفارتخانه بخواهیم مسأله را تعقیب کنیم، کمتر به نتیجه می‌رسیم، ولی وقتی که این سدّها راپشت سر می‌گذاریم، می‌بینیم که اصلاً قضیه طور دیگری است.

راجع به استخدام فرمودید. ما یک بحثهایی داریم در زبان فارسی که همهٔ استادان مطرح کردند. حالا من یک چیزی باید برایتان بگویم که تازه‌تر از آنها باشد. می‌گویند: آقا شما چرا فارسی نمی‌خوانید؟ می‌گوید: برای اینکه وقتی فارسی می‌خوانیم استخدام نمی‌شویم! ولی قضیه اینجا تمام نمی‌شود، ایران هم همهٔ دانشجویانی که زبان فارسی یا رشته‌های علوم انسانی می‌خوانند و در پاکستان هم در رشته‌های دیگر، همه فوری سر کار نمی‌روند و فوری استخدام نمی‌شوند. در بسیاری از کشورهای آسیایی و آفریقایی استخدام مسألهٔ مشکلی است. پس این مخصوص فارسی نیست. پس یکوقت در سطح نیاز مطرح می‌کنیم، باید نیازی باشد، احتیاجی باشد تاکسی به دنبال زبان برود، اگر نیاز نباشد، دیگر می‌شود تفنّن. آنوقت افرادی به صورت تفنّن می‌روند سراغ زبان و ادبیات که درآمد خوبی داشته باشند، ثروت انبوهی داشته باشند و به خاطر تفنّن می‌روند نقاشی، موسیقی و زبان یاد می‌گیرند، شعر می‌گویند و اصلاً هنرمند می‌شوند؛ این طبقه راهم نباید فراموش کنیم که در همین کشور پاکستان خانواده‌های بسیاری هستند که از طریق کشاورزی یا تجارت در آمد انبوهی دارند و به زبان فارسی هم تکلم می‌کنند. بنابراین اینها دیگر زبان فارسی را برای درآمد یاد نمی‌گیرند، بلکه به خاطر علایق فرهنگی و ارتباطی که با فرهنگ ایرانی و اسلامی دارند فارسی را یاد می‌گیرند. اینهم یک نکته. بنابر این ما نباید این مباحث توسعهٔ فرهنگی‌مان را بیاوریم به یک جاهایی برسانیم که توقف بدهیم، یعنی با چراغ قرمز مواجهش کنیم. بله ممکن است در پاکستان کسی باشد که از زبان فارسی بدش بیاید؛ خوب، این چیز بعیدی نیست، در هند هم هست؛ در ایران هم ممکن است کسی از زبان اردو بدش بیاید، ولی ما همهٔ روابطمان را منحصر به وجود اینها نمی‌کنیم. درست است؟ خیلی‌ها هم هستند که به زبان فارسی علاقه‌مندند، چرا ما روی علاقه‌مندان تکیه نکنیم؟ چرا روی کسانی که زبان و ادبیات فارسی را به خاطر حرفه نمی‌خوانند و به خاطر پول درآوردن نمی‌خوانند، تکیه نکنیم؟

پس ما یک فرهنگ مشترک داریم، یک میراث مشترک داریم و یک زبان مشترک به قول مولوی که می‌گوید:

ای بسا هندو و ترک هم زبان
ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان همدلی خود دیگر است
همدلی از همزبانی خوشتر است

پس ما در توسعهٔ مناسبات و روابط فرهنگی، نباید بیاییم تمام بحثهایمان را بر سر زبان فارسی بگذاریم، بعد هم بگوییم که این فارسی اشکالاتی دارد، پس تمام شد.

دکتر چوهدری: در ۵۲ دانشگاه هندکرسی زبان و ادبیات فارسی وجود دارد، امّا یک دانشجو وجود ندارد که بخواند

ولی اگر چنانچه با روشهای مطالعهٔ جدید در روابط فرهنگی و در توسعه آنها برخورد کنیم، برای ما مانع محسوب نمی‌شود. من فکر می‌کنم یکی از اولین کسانی هستم که این مسأله را اینجا مطرح می‌کنم. قبلاً هم جایی نگفته بودم که توسعهٔ روابط و مناسبات فرهنگی ما راههای متعددی دارد، به قول ملاصدرا: «الطرق الی اللّه بعدد انفاس الخلائق»

حالا، این را در مناسبات فرهنگی هم می‌توانیم به کار بریم. طرق توسعهٔ مناسبات فرهنگی ما طریقه‌های محدودی نیست و می‌تواند طریقه‌های بسیاری باشد، مثلاً همین توسعهٔ کتاب و مجلّه من در فیصل‌آباد حتّی یک کتاب فارسی یا یک مجله یا روزنامه ازایران ندیدم، یعنی باید از خودمان انتقاد کنیم. در فیصل‌آباد دست کم شما حدود ۲۰ کالج می‌بینید، (غیر از دانشگاهها)، یعنی شما حدود ۳۰ تن استاد فارسی دارید که من با همهٔ آنها ملاقات کرده‌ام؛ دریغ از یک مجلهٔ فارسی یا یک روزنامه. می‌گویند، واقعاً دلمان می‌خواهد بخوانیم، علاقه داریم، ولی هیچ چیز به دستمان نمی‌رسد.

بسیاری از مجلاتی که چاپ می‌شود، مثل همین *«نامهٔ فرهنگ»*، ممکن است شما فکر نکنید که این چه کاربردی دارد. بسیاری از جلسات درسی کلاسهای ما با همین مقالات تأمین می‌شود؛ یعنی من مقاله را رسماً می‌برم و به دانشجو می‌دهم.

نکتهٔ آخر را هم عرض کنم. حال می‌گوییم که توسعهٔ مناسبات فرهنگی براساس زبان، موسیقی، سینما، نقاشی و هنرهای مختلف برای چیست؟ هدف چیست؟ چکار می‌خواهیم بکنیم؟ ما می‌خواهیم ما کشور پاکستان و با سرزمینهای شبه قاره یک وحدت فرهنگی بوجود بیاوریم. امروز در اروپا مسألهٔ وحدت فرهنگی مطرح است. دیروز همین آقای "فراگز" از آلمان آمده بود که رئیس انجمن ایرانشناسی آلمان است و یکی از استادان بسیار فعال است. با ایشان دربارهٔ فرهنگ صحبت می‌کردیم. حالا آلمان در واقع مرکز اروپا شده است و خودش را سردمدار وحدت فرهنگی معرفی می‌کند. صرف‌نظر از زبانهای مختلف یک فرانسه زبان با زبان فرانسوی، یک انگلیسی زبان با زبان انگلیسی و یک آلمانی زبان با زبان آلمانی، همهٔ اینها می‌توانند با هم وحدت فرهنگی و یک جبههٔ مشترک داشته باشند. خبرنگاران اینها و محققانشان می‌توانند بدون ویزا فقط با یک کارت شناسایی رفت و آمد داشته باشند. ما باید این موانع را از بین ببریم. ما هم باید بلافاصله نشان دهیم که ما هم شخصیت داریم، ما هم عقل و فکر داریم. ما هم بیاییم نشان دهیم که می‌خواهیم در سرزمینهای شرقی وحدت فرهنگی ایجاد کنیم. چرا ما به افغانستان نزدیک نشویم؟ چرا به پاکستان نزدیک نشویم؟ ما فرهنگ مشترک داریم. فرهنگ مشترک، فراتر از مذهب مشترک ماست مذهب مشترک ما فراتر از مرز مشترک ماست. پس بیایید برسیم به مرز مشترک. مرز را که کنار بگذاریم، می‌رسیم به مذهب مشترک. مذهب را یک مقدار جلوتر برویم، می‌رسیم به فرهنگ مشترک. اینهمه عوامل اشتراک داریم؛ ما همیشه نشسته‌ایم شرق‌شناسی در اروپا مطرح شود. چرا ما خودمان غرب‌شناسی باز نکنیم؟ چرا ما غرب‌شناسی نداریم؟ می‌توانیم تشکیل گروه دهیم. چهار تا دانشمند بیاوریم که زبانهای غربی بلد باشند، کم کم شروع می‌کنند به شناخت سرزمینهای غربی، همانطور که آنها ما را شناختند. ما می‌توانیم برای فرهنگ مشترک شرق تعدادی از دانشمندان را از ایران، افغانستان، هند، بنگال و جاهای دیگر دعوت کنیم. افراد با شخصیتی هستند، اینها را دور همدیگر جمع کنیم و یک انجمن فرهنگی بین‌المللی با عنوان انجمن شرقی فرهنگی یا انجمن فرهنگی شرقی (حالا اسمش هر چه باشد) تأسیس کنیم و به مبادلهٔ فکری و فرهنگی بپردازیم تا یک وحدت فرهنگی در این منطقه بوجود آید. این وحدت فرهنگی صرفاً در گرو روابط سیاسی هم نیست و در نتیجه روابط سیاسی کم‌کم می‌آید تابع روابط فرهنگی می‌شود.

دکتر چوهدری: خودبه خود می‌شود؛ مگر اروپا چطور شده مگر سازمان ملل چگونه به وجود آمد؟ چرا ما بین خودمان یک سازمان ملل نداشته باشیم؟

دکتر تسمیم‌داری: آقای دکتر چوهدری اشاره‌ای کردند به کتابهایی مثل *فرهنگ معین* و *لغت‌نامهٔ دهخدا* که در افغانستان حتّی بطور قاچاق به فروش می‌رسد. خوب، ما چرا خودمان آنجا محفلی نداشته باشیم که این کتاب را به تیراژ زیاد چاپ کنیم و در آنجا بفروشیم.

من به آقای فاگز که گفتند روابط سیاسی مانع توسعهٔ روابط

فرهنگی می‌شود، عرض کردم که شما شنیده‌اید که می‌گویند: دانشمندان و علماء در جامعه نقش سوزنبان را دارند، یعنی در واقع شما هستید که به سیاستمداران خودتان خط می‌دهید. آنها از نظریات شما استفاده می‌کنند. ما نباید احساس مسؤولیتمان را کنار بگذاریم و بگوییم چون سیاستمداران اجازه نمی‌دهند، پس ما هم رفتیم. نه، این درست نیست. سیاستمدار هم بالاخره زبانی دارد، فکری دارد، فهمی دارد؛ وقتی شما به او نزدیک شدید و او دید که شما اهداف درستی دارید و به نفع سیاست هم هست، خوب او هم حمایت می‌کند. سیاست خودش یک نوع منطق است. سیاست چیز بدی نیست، اگر محملهای درستی داشته باشد. مهمترین محمل سیاست، فرهنگ است؛ یعنی فرهنگ مثل یک دریاچهٔ وسیعی است که کشتی‌های سیاست روی آن دارند حرکت می‌کنند. و آن دریا را ما باید ایجاد کنیم، فعّالش کنیم و در واقع خودمان را به این آب نزدیک کنیم. این اقیانوس، روابط فرهنگی موجود بین ما و آسیای میانه، افغانستان، پاکستان، هند و کشورهای عربی است.

حال از طریق همین نامهٔ فرهنگ، این طرح را پیگیری کنید، طرح بدهید، اسمش هم مهم نیست به نام چه کسی باشد. ما می‌خواهیم سرزمینهایمان تقویت بشود. ما حالا یک انجمن فرهنگی می‌خواهیم که شرق‌شناسان از سرزمینهای مختلف شرقی دور هم جمع شوند و بتوانند یک سلسله مطالعات مشترک شروع کنند، با هم شروع کنند دائرةالمعارف بنویسند، فرهنگ مشترک پیش بکشند، میراث فرهنگی گذشته را معرفی کنند، آنهم در جهت توسعه روابط آینده؛ هر چقدر این مناسبات فرهنگی توسعه پیدا کند، ما قدرت بیشتری پیدا خواهیم کرد در مقابل اروپا که وحدت فرهنگی خودش را اعلام کرده است، ولی ما وحدت فرهنگی اعلام نکرده‌ایم.

دکتر چوهدری: به خاطر اینکه ما را آنچنان تکه تکه کرده‌اند که دیگر توان ما خیلی کم شده است. کسی باید باشد، شاید یک خلیفهٔ خدا باید بیاید که اینها را انجام بدهد. اگر تهران مثل ژنو نقطهٔ پرگار سیاست آسیا و مشرق زمین باشد، شاید سرنوشت کرهٔ زمین عوض شود.

دکتر تمیم‌داری: ولی می‌شود این کار را کرد. حالا در روابط فرهنگی متأسفانه یک مقدار باندبازی و گروه‌بازی می‌شود. شما بیایید صرف‌نظر از هرگونه باند و گروهی، مثلاً کنگرهٔ شاهنامهٔ می‌گذارند بگذارید و خالصاً و مخلصاً در هریک از کشورهای آسیای میانه یا افغانستان و هند بگردید و دانشمندانی را که زحمت کشیده‌اند و کار کرده‌اند و کتاب نوشته‌اند پیدا کنید. مثلاً آنقدر افرادی هستند که شاید شهرتشان از آقای ظهورالدین هم بیشتر است، ولی فقط به علّت روابط است؛ ولی من می‌گفتم که این مرد عالمی است، کتاب نوشته است و باید به اینجا دعوت شود و ما قبلاً رابطه‌ای باهم نداشتیم. واقعاً من می‌دانستم او مرد عالمی است. شما بیایید در هر جا عالمان فرهنگی، اعم از اینکه فارسی بدانند یا ندانند، کسی را که از جهت فرهنگی و علوم انسانی سرآمد باشد، پیدا کنید شما وقتی توانستید ۵۰ نفر از چنین افرادی را جمع کنید و آنها را تحت پوشش درآورید، اسکلت اولیه مورد نظر تشکیل می‌شود. بعد این اسکلت کم‌کم مثل یک جسم گوشت پیدا می‌کند، خون پیدا می‌کند و شکل پیدا می‌کند و به یک چهره تبدیل می‌شود.

دکتر چوهدری: چهره‌ای واقعی و زیبا و آنچه که ما می‌خواهیم، همانطور می‌شود ولی اگر ما بگوییم که خوب دانشمند ایرانی جداست و دانشمند پاکستانی هم جداست، چون فارسی نمی‌داند، پس بنابراین نباید دعوت بشوند تا در کنگرهٔ مثلاً فردوسی شرکت کنند، چون فارسی نمی‌دانند. و خوب فارسی ندانند، به هر حال تحصیلکرده که هستند، عالم و دانشمند که هستند. اینها را باید دعوت کنید.

دکتر تمیم‌داری: من یک چیزی خدمت شما بگویم آقای دکتر چوهدری. این مستشرقان بزرگ تمام اطلاعاتی که از شرق به دست آورده‌اند، از خود عالمان شرقی گرفته‌اند. شما حالا فرض کنید که، خیلی بزرگان را می‌شناسیم در عالم سینما، در عالم سیاست و ... امّا "پیرحسام‌الدین راشدی" را چند نفر در ایران می‌شناسند؟

این "پیرحسام‌الدین راشدی" فارسی خیلی خوب می‌دانسته و ایران‌شناس بزرگی است. آثار او به فارسی خیلی بیشتر از آثار "شیمل" است که به زبان آلمانی دربارهٔ ایران یا شرق یامسائل عرفانی سرزمینهای شرقی نوشته است. ولی ما حالا آثار "پیر حسام‌الدین" را نمی‌شناسیم.

به هر حال پیشنهاد کنید و با مسؤولان دیگر صحبت کنید که یک مراسم بزرگداشت برای "راشدی" برگزار کنند، ولی بزرگداشتی با هدف؛ نه اینکه فقط دور هم جمع شویم، چای و شیرینی و شام بخوریم و خداحافظی کنیم و برویم.

ملّمعات یونانی - فارسی مولانا

نگاهی گذرا بدیوان کبیر مولانا که آشنایی کامل با ادبیات ایران و عرب داشته است، نشان داد که وی در پاره‌ای از ملّمعات خود بواژه‌های یونانی نیز جای داده است. در این مقال سه قطعه از مولانا مورد بحث قرار خواهد گرفت که در آنها واژه‌های یونانی با الفبای عربی بکار گرفته شده است.

در قطعه نخست: بیت اول نصف به نصف، مصراع دوم ابیات سوم و چهارم، و مصراع اول بیت پنجم،

در قطعه دوم: تمامی ابیات، دوم، پنجم و ششم،

در قطعه سوم: مصراع نخست ابیات اول، چهارم، پنجم و ششم

بزبان یونانی بوده، افزون بر آنها کلمه‌ای یونانی (کالویروس) نیز در مصراع اول بیت نخست (قطعه سوم) بکار رفته است.

وقتی این قطعات را با افرادی که در دانشگاه استانبول در رشتهٔ زبان و ادبیات یونانی مشغول تحصیل بودند، در میان گذاردیم و نتیجه‌ای نگرفتیم، بناچار با آقای ولادیمیر میرمیراوغلی که وکیل دعاویست و با تدوین اثری در باب طریقتهای اسلامی تحت عنوان "دراویش" (آتن، ۱۹۴۰) تحقیقاتی در زمینهٔ تصوف انجام داده است،

متوسل شدیم. وی که با ویژگیهای زبان یونانی متداول در آسیای صغیر نیز آشنا بود، اظهار محبت کرد و بجز یکی دو کلمه تمامی واژهها را بزبان ترکی برگرداند. بعقیدهٔ ایشان مولانا در استعمال زبان یونانی بزبانی متوسل جسته که در قرن ۱۳ در قونیه میان مردن رایج بوده و تمامی ویژگیهای شیوهٔ یونانی آسیای صغیر را در برداشته است.

مولانا علی‌رغم آشنایی کامل با ظرایف و دقایق ادبیات فارسی از استعمال زبان عامیانه در مثنوی و دیوان کبیر با زنایستاده و تنها در مقدمه است که مهارت خود را در این پهنه باثبات رسانیده است. واژه‌های عربی در این ملّمعات نیز همه ویژگی عامیانه دارد، در صورتی که مولانا زبان عربی را نیز نیک میدانسته و برموز و فنون آن آشنا بوده است. بنظر میرسد که مولانا با زبان یونانی آنقدر آشنا بوده که میتوانست آثار شاعران و فیلسوفان یونان قدیم را بخوانند، ولی واژه‌های یونانی نیز همه از زبان عامیانه گرفته شده است. بنابراین میتوان گفت که مولانا در هر مورد میخواسته با زبان رایج میان عامهٔ مردم صحبت کند. وقتی که از این مقوله با میرمیراوغلی گفتگو کردیم، او نیز نظر ما را تأیید کرد و علاوه نمود که در آن دوره متون یونانی در آسیای صغیر موجود بوده است.

مولانا دوستانی در میان رهبانان نیز داشته است. حتّی با راهب صومعهٔ افلاصون واقع در دامنهٔ کوهی درسیله (Sille) مراودت خصوصی داشته و بعضی از شبها بزیارتش میشتافته، و در کنار اوبیتوته میکرده است [۱] معلوم نیست که مکالمات این دو حول چه محوری میچرخیده، چه بسا درباب آثار افلاطون به بحث می‌پرداخته‌اند. احتمالاً آن کسی که مولانا در مراسم تشییع به نان تشبیه کرده است، همین راهب باشد. بنظر ما وجود این ابیات یونانی ثابت میکند که مولانا نسبت بعالم مسیحیت و رهبانان اغماض بدرجهٔ عشق و محبت داشته است.

بررسی اشعار او (که شباهتی زیاد با اشعار یونانی) از این نظرگاه و مقایسهٔ تفکرات وی با نظام اندیشه یونانی فرصتی مغتنم برای افرادیست که بر ابیات یونان وقوف دارند.

برای حفظ یکپارچگی کلام ترجمهٔ منثور سه قطعهٔ مورد بحث را در این مقال بطور کامل ارائه میکنیم. [۲]

بویسنیی افندیمو هم محسن و هم مه‌رو
تیو شرکیینکا چونم من و چونی تو
یا قوم اتیناکم فی‌الحّب فدیناکم
مدنحن ایناکم امنیّنا تصفوا
گرجام دهی شادم دشنان و هی شادم
افندی اوتی ثیلیس ثیلوکَپرا کالو
چون مست شد این بنده بشنو تو پراکنده
قویثزّمی کتاکیموسیمیرا پر الالو
ثُویسی چنیی ثُویُسی ای بوسه آغابوسی
بی‌بخوت و ناموسی این دم دل ما راجو

***

آقندس متّیِین کافاپومیندوف
کابیکینوّنین کّالی زویمّس
یّتی پیرِیِس بیتی فوّمیّس
پیمی‌تی پاثیّس پمی تی خامیِس
هله دل من هله جان من
هله این من هله آن من
هله خان من هله مان من
هله گنج من هله کان من
ایلاگلیمو ایلا سشاهیمو
خارازی ذیلِنی ذُشمشُ انیمو
پوذِیّسِه بنی پوَ پوّنی لالِی
میلذُ چاکوسِش کالی تو یالی

***

کالی تیش آپانسو ای افندی چلبی
نیمشب بربام ما تاکرا می‌طلبی
گه سیه پوش و عصا که من کالویروس
گه عمامه و نیزهٔ که غریبیم عربی
هرچه‌هستی ای امیر سخت مستی شیرگیر
اِوتمی آغاپسوُ کاپکا پرا ترا
نودحقی یا حقی یا فرشته یا نبی
کالیمیرالییری پومستن کالامیتن
شب شما را روز شد نیست شبها را شبی
اِشکلقینِش چلبی اِنُبامس ایلهٔ ذو
سردهی کن لحظهٔ زانک شیرین مشربی
هم محسن و هم مه‌رو
چونم من و چونی تو
یا قوم اتیناکم فی‌الحبّ فدیناکم
مدمحم رأیناکم امنیّنا تصفوا
چو مسلت شد این بنده بشنو توپراکنده
بی نخوتت و ناموسی این دم دل ما راجو
هله دل من هله جان من
هله این من هله آن من
هله خان من هله مان من
هله گنج من هله کان من
نیمشب بربامها تاکرامی طلبی
گه سیاه‌پوش و عصا که من
گه عمامه و نیزهٔ که غریبم هر شب
هرچه هستی‌ای امیر سخت مستی شیرگیر
هر زبانخواهی بگو خسرواشیرین لبی
تو رحقی یا حقی یا فرشته یا بنی
شب شما را روز شد نیست شبها را شبی
سردهی کن لحظهٔ زانک شیرین مشربی

ترجمه قطعه اول:

«ای سرور (افندی) محسن و مهروی من کجایی؟ من چونم و تو چونی و در کجایی؟ این قوم پیش شما آمدیم، فدای عشق شما شدیم و جانها باختیم. شما را دیدیم و بپاکی گراییدیم.

گر جامم دهی و گردشنام، در هر دو حال شادم و خوشخال. تو هر چه خواهی و آرزو کنی، من نیز همان خواهم و آرزو کنم.

بوقت سرمستی این بنده بکلام پراکنده او گوش فراده. خدایا تو کمکم کن تا پرت‌وپلا نگویم.

چلبی دوستت دارم، ولی نمیدانم کجایی. تو که کبروغرور نداری، در این لحظه دل ما را بدست آور.»

(مرحوم گلپینارلی علی‌رغم اینکه در معرفی قطعه اوّل به پنج بیت جای داده، در ترجمه، تعداد ابیات را به ده رسانیده است. ما در اینجا بدَرج ترجمهٔ پنج بیت مورد اشاره در متن اکتفا کرده‌ایم. مترجم.)

ترجمه قطعه دوم:

« .... دوست داریم و از آنرو زندگی ما با خوشی طی میشود.

چرا برگشتی، چرا دست بچنگ بردی؟ بگو از چه رو مضطربی و چه کم داری؟

ای دل و جان من. از این و از آن من بگو.

ای داروندار من. وای گنج و کان من.

بیا کودکم، بیا محبوبم، بیا شاهم. اگر نشئه‌ای نمیدهی، حداقل نفحه‌ای ده.

هر که تشنه باشد، آب میخورد و هر که

ـمد، ناله سر میدهد. ولی ای محبوب
ـه هرگز قدح را مشکن.»

ـمه قطعه سوم:
ـن‌آمدی چلبی، بیا بالا. نیمه شب در
ـ بام من دنبال که میگردی؟
ـگوید که کشیشم و لباس سیاه بتن کرده،
ـا بدست میگیرد. گاهی میگوید که
ـی از عربم و عمامه بسر گذارده، نیزه
ـش میکشد.
ـیر من، تو هر چه باشی، مستی و
ـیر. ای شاهشاهان، هر چه میخواهی،
ـه که شیرین سخنی.
ـم تا دوستت داشته باشم، با اینکه
ـارت نیستم ولی از عشقت میسوزم.
ـتم تو نور حقی، خود حقی، فرشته‌ای یا
ـبری؟
ـبتان روز شد و دیگر شبی برای این
ـ وجود ندارد.
ـی اذیتم نکن، بیا بسوی من و داخل شو.
ـه‌ای تسلیم شو که مشرب شیرینی
ـم.»

ـاشتها
۱) این صومعه را که اینک از حالت
ـ خارج شده است چلبیها نیز زیارت
ـند و باپیترته در آن که سالی یک شب
ـرت میگیرد بجاودانگی خاطره‌اش
ـدازند.
۲) روزی یکی از فرهیختگان دانشکدهٔ
ـت دانشگاه استانبول بنام پ. بورگیر
(P.Bourguie ـ) از من اشعار یونانی
ـنا را خواست، درخواستش را اجابت
ـم و عین اشعار را همراه با ترجمه ترکی
ـش دادم. او نیز وعده داد که ترجمه
ـیح یا قریب بصحیح آنها را آماده کرده
برای من بفرستد. چندی نگذشت که مقاله‌ای از وی تحت عنوان "اشعار یونانی چند از قرن با الفبای عربی" در نشریهٔ "بیزانتون" (Btzauton) جای گرفت. بورگیر در این مقاله باشعار یونانی سلطان ولد نیز جای داده (صفحات ۶۳ تا ۷۴) و با ذکری از من، ترجمه‌ها را عیناً پذیرفته بود.

ناگفته نماند که اشعار یونانی مولانا منحصر باین سه قطعه نیست، بهنگام ترجمه دیوان کبیر (بزبان ترکی) بواژه‌های دیگر یونانی برخوردم که مولانا بکار برده است.

توضیح مترجم:

این نوشته از ویرایش چهارم (استانبول، ۱۹۸۵) کتاب "مولانا جلال‌الدین" تالیف مرحوم عبدالباقی گلپینارلی بفارسی برگردانده شده است. بقراری که خود مؤلف نیز آورده، قطعات سه گانهٔ مورد بحث بترتیب در اوراق ۴۵/ب ـ ۴۶/ الف، ۱/۱۷۳ الف و ۱/۲۹۰ الف نسخه شماره ۶۷ مضبوط در کتابخانهٔ موزهٔ مولانا (قونیه) قرار دارد.

اصغر دلبری‌پور
آنکارا

نقش نی

در شعر مولانا و خلیل جبران

پروفسور اینجی‌کوچاک

بشنوازنی چون شکایت می‌کند
از جدائیها شکایت می‌کند[1]

مثنوی مولانا جلال‌الدّین رومی که با
ن بیت مشهور آغاز می‌شود، ششصد سال
بعد، تأثیر خود رابرروی جبران خلیل
جبران (۱۹۳۱ ـ ۱۸۸۳) ـ یکی از شعرای
عرب که در لبنان بدنیا آمده‌است، ـ نشان
می‌دهد.

جبران خلیل از شعرا و نویسندگانی
است که به امریکا مهاجرت نمود. وی در
سال ۱۸۹۵ همراه با خانواده‌اش به بوستون
رفت و در آنجا به فراگیری نقاشی پرداخت.
مدتی نگذشت که به بیروت بازگشت و
مدت چهارسال در "مدرسة الحکمه" به
تلمّذ نشست. او در سال ۱۹۰۸ به پاریس
سفر کرد و تحصیلات خود را در زمینه
نقاشی ادامه داد و طی سه سالی که در این
شهر بود، از محضر اگوست رودن استفاده
کرد.

جبران خلیل چندی بعد به نیویورک
رفت و در سال ۱۹۲۰ جمعیّت ادبی
"الرابطة العلمیه" را در آنجا تأسیس کرد. در
مدتی که رهبری و زعامت ادیبان
مهاجری چون میخائیل نعیمه (متولد
۱۸۸۹) و ابی مادی (۱۹۵۷ ـ ۱۸۸۹) را به
عهده داشت، گفته‌اند: «او نه با قلم آهنی، که
با قلم مو می‌نوشته است.» جبران خلیل با
اینکه خود مسیحی بود، به تصوّف و عرفان
اسلامی و ادیان باستانی شرق چون بودایی،
علاقه داشت. او در ادبیات غرب نیز تبحّر
داشت و آثار نویسندگان انگلیسی، چون
شکسپیر و میلتون را مورد بررسی قرار داده
است.[2]

عمر فروخ معتقد است که جبران خلیل
تحت تأثیر مثنوی مولانا ترانهٔ *اعطنی النّای
و غنّ* را سروده و در *المواکب* آن را چندین
بار به کار برده است.[3] با اینکه وی رأساً با
مثنوی آشنا نبود، ولی بدون شک از ترجمهٔ
انگلیسی آن مطالبی دربارهٔ بیت نخست به
دست آورده بود.[4]

عمرفروخ خود به ترجمهٔ نخستین
ابیات مثنوی به شرح زیر مبادرت
ورزیده‌است:

اسمَع النايَ ما يقُصّ و يَحْكي
هو يشكو من الفراقِ و يبكي
قـال: إنّـي قُطِـعْتُ من قَصْباءِ
فبكى النّاسُ كلُّهـم من بُكائي
هـاتِ صـدْراً مفطـّعاً بالفِراقِ
لأبُثَّ الآلامَ مـن أشـواقـي
كُلّ من غاب عن ذَويهِ وكيدا
رامَ عـوْدَ الزمـانِ حتّى يعودا
أنا فـي كُلّ مجمعٍ وَفتَى أهلَه
في عسير الزمانِ أو في سَهْلَه
كلهـم ظنّ أنّه لـي حبيبُ
وهوَعن سِرّ خاطري محجوب
انّ سّري، باصاحِ، لَفي نُدِيعُه
غيـرَ أنّ الآذانَ لا تستطيعُهْ
صـوتُ نايـي نارٌ، و ما ريحُ
كـلّ خالٍ من نارِه فهـو ريحُ
هي نارُ الغرام في النايِ تُلْفي
وهي غَليُ الغرام في الخمر عُنْفا
إنَّ ذا النـايَ إنْ تمـادى أنينَهْ
كـان خِدْناً لمن جَفاه خدينَهْ[5]

وی در پایان این ترجمه، اضافه می‌کند:
«برای کسی که این تفکّر اصیل جلال‌الدین
رومی را می‌خواند، شکّی نمی‌ماند که
جبران خلیل ابیاتش را از کسی جز
جلال‌الدین گرفته است.»[6] بدین‌طریق
آشکارا به تأثر جبران خلیل از مولانا اشاره
می‌کند.

بعضی از دوبیتی‌های جبران خلیل که
مفهوم "نی" در آنها به کار گرفته شده است،
عبارتند از:

ـ أعطِني النايَ و غنِّ
فالغِنا يرْعى العقولْ
و أنينُ النـاي أبقـى
من مجيدٍ و ذليلْ[7]

بده نایم بخوان فصل‌سروداست
نوا آماده حفظ عقول است
زوال عالی و دانی مرزز
نوای نی مدام اندر ثبوت‌است

أعطِني النايَ و غنّ
فالغِنا يَمحو المِحَنْ
و أنينُ النايَ يبْقى

بَعد أن تفني الزمن[8]

بده نایم بخوان فصل سروداست
نوا شوینده درد و فجور است
زمان را عاقبت ختمی مسجّل
نوای نی مدام اندر ثبوت است

أعطِني النايَ و غَنّ
فالغِنا خیرُ اشرابْ
و أنینُ النايِ یَبقى
بَعد أن تفني الهضابْ[9]

بده نایم بخوان فصل سروداست
نوا زیباترین اعذب شروب است
دل از ویرانی مرعی مکدّر
نوای نی مدام اندر ثبوت است

أعطِني النايَ و غنّ
فالغِنا عدل القلوبْ
و أنینُ النايِ یَبقى
بعدأن تفنى الذنوب[10]

بده نایم بخوان فصل سروداست
نوا زاینده عقل قلوب است
گناه دررفته حتمش هم مقرّر
نوای نی مدام اندر ثبوت است

أعطِني النايَ و غنّ
فالغِنا عَزمُ النّفوسْ
و أنینُ النّايِ یَبقى
بَعدأن تفنى الشّموس[11]

بده نایم بخوان فصل سروداست
نوا عزم و نوا قصد نفوس است
غروب هور مه باشد مجسّم
نوای نی مدام اندر ثبوت است

أعطِني النايَ و غَنّ
فالغِنا خیرُ العلومْ
و أنینُ النّايِ یَبقى
بَعدَأن تطفأ النّجوم[12]

بده نایم بخوان فصل سروداست
نوا احسن نوا خیرالعلوم است
افول انجم از طبعش مقرّر
نوای نی مدام اندر ثبوت است

أعطِني النايَ و غنّ
فالغِنا حبٌّ، صحیحٌ
و أنینُ النّايِ أبقى
من جَمیلٍ و مَلیحٍ[13]

بده نایم بخوان فصل سروداست
نوا عشق و نوا سرّ حلود است
جمیل ونیک را مردن مقدّر
نوای نی مدام اندر ثبوت است

أعطِني النايَ و غنّ
فالغِنا جسمٌ، و رُوحٌ
و أنینُ النّايِ أبقى
من غَبوقٍ و صَبُوحٍ[14]

بده نایم بخوان فصل سرود است
نواهم جسم وهم روح وجوداست
بسی در شرب صبح و شب محبّل
نوای نی مدام اندر ثبوت است

أعطِني النايَ و غَنّ
فالغِنا سرُّ الخُلودْ
و أنینُ النّايِ یَبقى
بعدأن یَفنى الوُجود[15]

بده نایم بخوان فصل سروداست
نوا هرآینه سرّ خلوص است
فنا آید شود هستی مشوّش
نوای نی مدام اندر ثبوت است

أعطِني النايَ و غَنّ
و انسَ داءً و دواء
إنّما الناسُ سُطورٌ
کُتِبَت لکِنْ بماء[16]

بده نایم بخوان فصل سروداست
فراموشی ز درد و غم ظهور است
سطوری اهل دنیا هم مسطّر
بروی آب بنیادش فتور است

بدینطریق تأثیر بیت اول مثنوی مولانا بر جبران خلیل جبران آشکار می‌شود.

ریتر در *دائرةالمعارف اسلام* (ذیل ماده جلال‌الدین) در رابطهٔ با تراجم و شروح مثنوی جلال‌الدین به زبانهای غربی چنین آورده‌است:

«مثنوی راطبع انتقادی و شرح ممتعی استکه با تلاش گسترده و با استفاده به اقلام نسخ موجود فراهم آمده است.» *[نیکسن.* مثنوی جلال‌الدین رومی، همراه با نکات انتقادی، ترجمه و شرح از روی قدیمی‌ترین نسخه‌های موجود در ۸ مجله، ۱۹۲۴-۱۹۴۰، گیب (لندن). *]*

پیش از این اثر، ترجمه‌های زیر نیز از مثنوی به عمل آمده است:

«حرج روزن، لیپزیک، ۱۸۴۹؛ همراه با مقدمه‌ای از ف.روزن، مونیخ، ۱۹۱۳؛ جمیز ردهاوس، لندن، ۱۸۸۱؛ دینفیلد، لندن، ۱۸۸۷، ۱۸۹۸؛ ویلسن، لندن، ۱۹۱۰.»[17]

براین اثر مولانا، عبدالباقی گلپینارلی نیز شرحی نوشته و آن را به زبان ترکی برگردانده است. وی در اثر خود تحت عنوان مثنوی، ترجمه و شرح آن با اشاره به اینکه در ۱۸ بیت اوّل مثنوی که رأساً از سوی خود مولانا نوشته شده است "نی" در نخستین اولویت قرار دارد، می‌گوید:

«نی در حال شکوه است و به شرح جدایی‌هایش می‌پردازد و از اینکه از نیستان بریده شده است، مدام می‌نالد همه از زن و مرد فریادش را شنیده، باوی هم‌آوار می‌گردند.»[18]

گلپیارلی در همین شرح اضافه می‌کند که مولانا هم به "نی"ای که از نیستان بریده شده و هم به خویشتن که از هستی مطلق به هستی مقیّد افتاده‌است، اشاره می‌کند.[19] او نالهٔ "نی" را چنین توصیف می‌کند:

«نی دنبال عالم ازل و ثبوت هستی مطلق است. سقوط او بدین عالم قیود و هستی مقیّد (اضافی)، غربت را در چشمش مجسّم می‌سازد. علی‌الوصف او در این عالم نیز خود را فراموش کرده و خود را به ارادهٔ حق تفویض کرده است. از این روست که فریادش، نه در راه نیاز که در طریق ناز برمی‌آید ، با اینکه مقیّد دیده می‌شود، در عالم اطلاق است. فریاد و شکایتش به خاطر این است که دیگران را با حقیقت آشنا سازد. سرّ او در این فریاد خفته است. هر

چشم را استعداد مشاهده این سرّ و هر گـوش را قـدرت درک ایـن رمـز و راز نیست.»[20]

جبران خلیل نیز تحت تأثیر مولانا بر جاودانگی نالهٔ نی تأکید کرده‌است.

یادداشتها:

۱. عبدالباقی گلپینارلی، شـرح وتـرجـمهٔ‌مثنوی. استانبول، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۴.

۲. شـوقی دایـف، *دراسـة فـی‌الشعر العربی المعـاصر*. قـاهره، ۱۹۷۹، ص ۲۴۵ و۲۸۸؛ حنـاالفـاخوری، *تـاریخ‌الادب العـربی*. ص ۱۱۱۳؛احـمدالفــارابــی عـبداللـطیف، *الحرکةالفکریة والادبیة فی العالم العربی الحدیث*. دارالبیضاء، ۱۹۸۵، ص ۳۴۸ـ۳۴۶.

۳. عمر فروخی الشابی، بیروت، ۱۹۸۰، ص ۱۶ (یادداشت اول).

۴. همان کتاب، ص ۱۶.

۵. همان کتاب، ص ۱۷.

۶. همانجا.

۷. جبران خلیل جبران، *المواکب*. ص ۴.

۸. همان کتاب، ص ۵.

۹. همان کتاب، ص ۷.

۱۰. همان کتاب، ص ۱۰.

۱۱. همان کتاب، ص ۱۱.

۱۲. همان کتاب، ص ۱۳.

۱۳. همان کتاب، ص ۱۹.

۱۴. همان کتاب، ص ۲۵.

۱۵. همان کتاب، ص ۲۸.

۱۶. همان کتاب، ص ۳۰.

۱۷. هـریتر، *دایرةالمعـارف اسـلام*. (ذیـل مـاده جلال‌الدین رومی) استانبول، ۱۹۶۳، ج ۳، ص ۵۸ـ۵۷.

۱۸. عبدالباقی گلپینارلی، ج ۲، ص ۱۷.

۱۹. همان کتاب، ص ۲۰.

۲۰. همانجا.

توضیحات مترجم:

(۱) متن اصلی این مقاله که نوشتهٔ پروفسور کوچاک ـ استاد زبان و ادبیات عربی در دانشگاه آنکارا ـ است، در مجلهٔ *بلتن* جلد ۵۵، شماره ۲۱۴ (آرالیک ۱۹۹۱) درج گـردیده است. اشعـار فـارسی (تـرجـمهٔ دوبیتی‌هـای جـبران خـلیل جبران) از مترجم است.

(۲) پروفسور عامل چلبی اوغلو در نخستین کنگرهٔ ملی مولانا مقاله‌ای تحت عنوان "نخستین بیت مثنوی براساس شروح مختلف" ارائه کرده و در ان بـه مـفهوم "نـی" و "نیستـان" اشـاره کرده‌است.

(۳) لازم به ذکر است که بیت اول مثنوی براساس قدیمی‌ترین نسخه موجود در موزه مولانا به ترتیبی است که در این مقاله آمده‌است.

(۴) محمدتقی جعفری در جلد اول تفسیر ونـقد وتحلیل مثنوی به "نوای نی" جبران خلیل جبران اشاره کرده است.

ترجمهٔ : اصغر دلبری پور

تباهی مضاعف

واقعیت و مشکلات ترجمه آثار آلمانی

عبده عبود
ترجمهٔ سیدناصر هاشم‌زاده

بخش بزرگی از آثار و تألیفات آلمانی، بطور مستقیم از زبان اصلی به عربی ترجمه نمی‌شود، بلکه ترجمه از زبانهای واسطه و محدود به زبانهای انگلیسی و فرانسه انجام می‌شود.

آلمان «سرزمین شاعران و متفکران» نامیده شده است. فیلسوفان بزرگی چون کانت، هگل، مارکس و نیچه را در دامن خود پرورده و ادبیات جهانی را با ادیبان بزرگی چون گوته، شیللر، طوماس مان و برشت غنا بخشیده است و صاحبنظرانی در روانشناسی و جامعه‌شناسی چون فروید، آدلر، یونگ و ماکس وبر به جهان عرضه داشته؛ و بدینگونه آلمان سهمی آشکار و بارز در تطوّر فرهنگ انسانی برعهده گرفته است.

حال بنگریم که فرهنگ آلمانی، یعنی تفکّر و ادب آلمانی، چگونه به ما[1] ملّت عرب رسیده است؟ و مهمّتر آنکه این فرهنگ به چه صورتی در دسترس ما قرار گرفته است؟ آیا نقل آن به زبان ما، صورت امانت و وثوق داشته، یا مشوّه و کورکورانه بوده است؟

زبان مطرود

هرکس که آگاهی به طرح و برنامهٔ آموزشی زبانهای بیگانه در مدارس و دانشگاههای عربی داشته باشد، این مسأله را خواهد یافت که زبان آلمانی در این برنامه‌ریزی جایگاهی بسیار محدود دارد. در تمامی سرزمینهای عربی، آموزش زبان بیگانه منحصر به دو زبان انگلیسی و فرانسه است و این موضوع به اعتبارهای بسیاری بازمی‌گردد که برخی از این اعتبارها وجهی دارند و برخی مطلقاً خالی از وجه‌اند.

پیشاپیش عللی که موجب هیمنه و قدرت زبان انگلیسی در درجه نخست و زبان فرانسه در درجهٔ دوم (نسبت به سایر زبانهای بیگانه) در سرزمینهای عربی شده است، وجه عملی و پراگماتیک این دو زبان است. زبان انگلیسی (و فرانسه کمتر از آن) زبان داد و ستد و ارتباطات جهانی است و جامعهٔ بشری به زبانی از این‌نوع نیاز دارد تا مردم -باوجود اختلاف در زبان و فرهنگ- بتوانند توسط آن به تفاهم برسند. اما نتیجه آن می‌شود که از حدّ تفاهم -ولو بصورتی جزئی- می‌گذرند، و همین امر موجب موانع سهمگین زبانی و فرهنگی می‌شود که از هزاران سال پیش، از دورانی که تمدن بابل بر جهان سیادت یافت، تولّد یافته و موجود بوده است.

انحصار آموزش به دو زبان انگلیسی و فرانسه در سرزمینهای عربی، منجر به غفلت از آموزش زبانهای بسیاری شده است که ما آنها را در ذیلِ دو مجموعه قرار می‌دهیم:

مجموعهٔ نخست -زبانهای ملل همسایه‌ای که تاریخ، تمدّن و سرنوشت و تحوّل مشترک، آنها را به سرزمینهای عربی مربوط ساخته است؛ مانند زبانهای: فارسی، ترکی، اردو، اندونزیایی و سایر زبانهای ملل جهان اسلام و آفریقا و آسیا.

مجموعهٔ دوم -زبانهای اصلی اروپایی، چه به‌لحاظ تعداد جمعیّت و چه از حیث ارزش اقتصادی، سیاسی و فرهنگی مللی که در جهان امروز به آن زبانها سخن می‌گویند؛ همچون زبانهای: اسپانیولی، روسی، ایتالیایی، پرتغالی، یونانی، سوئدی و زبانهای مهم دیگری که در اروپاست.

زبان آلمانی، با اینکه زبان مادری برای آموزش صدمیلیون اروپایی‌ست، یکی از زبانهای مجموعهٔ دوم است که سیاستهای جاری آموزشی در سرزمینهای عربی -بصورت کلی یا شبه‌کلی- درصدد دور نگه‌داشتن آن از طرحهای آموزشی زبانهای بیگانه است.

آیا ما ملّت عرب تا این‌حدّ از زبان آلمانی بی‌نیازیم؟ یا این زبان توانایی جوابگویی برخی از نیازهای فرهنگی و غیرفرهنگی ما را ندارد؟ و آیا یک زبان بین‌المللی برای جوابگویی به تمامی نیازها کافی‌ست؟

ثروت فرهنگی

هیچ مجادله‌ای در این معنی نیست که یک زبان بین‌المللی می‌تواند، در موارد و مواقع متعدّد، ما را از سایر زبانهای بیگانه بی‌نیاز کند، ولی در تمامی موارد این‌چنین نیست. زبان انگلیسی -گرچه بشکلی جزئی- در امور تجارت، سیاحت و دیپلماسی ما را از زبان آلمانی بی‌نیاز

شیلر

فردریک نیچه

گوته

می‌کند، ولی در میادین دیگری چون آگاهی و پژوهش و فرهنگ، به‌هیچ‌وجه پاسخگو نیست؛ و شاید بارزترین میدانی که زبان جهانگیر انگلیسی نمی‌تواند ما را از یک زبان اقلیمی، چون زبان آلمانی، بی‌نیاز کند، میدان «ترجمه» است.

زبان آلمانی، در سرزمین فکر و ادب و علوم، گنجهایی فرهنگی در دل دارد که هیچ فرهنگ حدیدی را نمی‌توان بی‌نیاز از آن دانست، و ترجمهٔ آن به زبان عربی نیز می‌تواند کاری ارجمند و مؤثّر در فرهنگ عربی باشد. برای هیچ فرهنگ جدیدی ممکن نیست که از ترجمهٔ آثار فلاسفهٔ بزرگی چون **کانت، هگل، نیچه، مارکس، شوپنهاور، هیدگر، لوکاچ** و سایر فلاسفهٔ بزرگ آلمان بی‌نیاز باشد؛ ویا به ترجمهٔ آثار روانشناسان بزرگی چون فروید، یونگ، آدلر، و جامعه‌شناسانی چون **ماکس وبر و نیکلاس لوهمان**، ویا ادیبانی چون **لسینگ، گوته، شیللر، طوماس‌مان و برشت** و سایر نویسندگان و شاعران و درام‌نویسان آلمانی که برای خود در تاریخ ادبیات جهان مکانی ارجمند کسب کرده‌اند، نیازی نداشته باشد.

حرکت ترجمه

شاید روشن‌ترین دلیل بر بی‌نیازی از فرهنگ آلمانی، واکنشی باشد که ازطریق ترجمه برانگیخته شده است؛ به این ترتیب که درطول مناسبات فرهنگی بین آلمان و عرب که از مطلع این قرن تاکنون ادامه داشته، آثار فکری و ادبی و علمی ترجمه‌شده به زبان عربی چندان قابل‌توجه نبوده است؛ هرچند در مسیر... ترجمه‌ها... مشکلاتی وجود دارد که از فایده و تأثیرگذاری آن می‌کاهد و محدودش می‌کند.

پیشاپیش این مشکلات، سرسری و چشم‌بسته بودن حرکت ترجمه است که با برنامه‌ریزی و روش دقیق انجام نشده است؛ و همین موضوع موجب شده که از یک‌سو، برخی مترجمانی که نیازهای صحیح فرهنگی جامعه عربی را تشخیص نمی‌دهند، و از سوی دیگر، ناشرانی که منافع تجاری خود را برتر از هر اعتبار دیگری درنظر می‌گیرند، به امر ترجمه و نشر همت گمارند.

با این تمهیدات، خوانندهٔ عرب‌زبان از آشنایی صحیح با نوشته‌های متفکّران و ادبای آلمان محروم می‌ماند و تألیفاتی که فاقد ارزش فکری یا هنری است، از زبان آلمانی به ساحت فرهنگ عربی هجوم می‌آورد؛ همچون کتاب نبرد من هیتلر و برخی تألیفات جنسی که بدروغ به زیگموند فروید، مؤسس روانکاوی، نسبت داده شده است. و شاید بهترین مثال بر «باری به‌هرجهت» بودن ترجمهٔ آثار فکری و ادبی آلمان، ترجمهٔ آثار نیچه، فیلسوف و شاعر آلمانی باشد. نیچه در سرزمینهای عربی از شهرت کافی برخوردار است. آثار او به‌اقتصار به زبان عربی ترجمه شده است و برگردان نیمی از کتاب چنین گفت زردشت نیز انجام گرفته است؛ اخیراً نیز دو اثر دیگر از وی به نامهای تراژدی در عصر تراژدی یونان و سرچشمه و گسیختگی اخلاق به عربی ترجمه شده است. و اینها همه بعد از آن بوده که آثار اصلی نیچه، فصل‌فصل و قطعه‌قطعه، بدون ترتیب خاصی ترجمه شده بود. و آنچه بر سر آثار نیچه آمده است، استثناء یا موردی فردی نیست، بلکه خبر از قاعده‌ای می‌دهد. ترجمه آثار نیچه، به‌عنوان نمونه‌ای است از آنچه که در ترجمه آثار فکری و ادبی آلمانی به زبان عربی اتّفاق افتاده است.

زبانهای واسطه

مشکل بعدی که حرکت ترجمه از آن در رنج است، این است که بخش بزرگی از آثار و تألیفات آلمانی، بطور مستقیم از زبان اصلی به عربی ترجمه نمی‌شود، بلکه ترجمه از زبانهای واسطه و محدود به زبانهای انگلیسی و فرانسه انجام می‌شود. مثال در این مورد بسیار است و مجال برای پرداختن به آن نیست. آثار سه‌گانهٔ نیچه که پیش از این به آنها اشاره رفت، همگی از زبان فرانسه ترجمه شده است و هیچیک از آنها بطور مستقیم از زبان

مارتین هیدگر

کانت

آلمانی برگردانده نشده است. دربارهٔ آثار هگل، فیلسوف بزرگ آلمان نیز همین وضع بوده است. جامعهٔ ما از سالها پیش موجی از ترجمهٔ تألیفات این فیلسوف را به عربی شاهد بوده است. بیشترین سهم در ترجمهٔ آثار هگل، نصیب دو مترجم شده است: دکتر عبدالفتاح امام و استاد جورج طرابیشی.

مترجم نخست که بر انتشار آثار هگل اشراف داشت، تعدادی از آثار مهم هگل را از زبان انگلیسی ترجمه کرد. اما «جورج طرابیشی» که تمام تلاش خود را صرف ترجمه فلسفهٔ زیبایی‌شناسی هگل کرده بود، مقصود خود را با ترجمهٔ آثاری از هگل از زبان فرانسه، به‌پایان برد.

ملاحظاتی که اشاره رفت، با ترجمه آثار کانت نیز تطبیق می‌کند. بیشترین سهم در ترجمهٔ آثار کانت، نصیب «احمد شیبانی» شد که دو کتاب پراهمیت او نقد عقل مجرد و نقد عقل عملی را از زبان انگلیسی به عربی ترجمه کرد. فهرست متفکران و ادیبان آلمانی که آثار آنها از زبان اصلی به عربی برگردانده نشده، بلکه از زبانهای واسطه صورت گرفته است، فهرستی بسیار طولانی است که علاوه بر سه فیلسوف نامبرده، دانشمندان روانشناسی چون فروید، یونگ، آدلر و جامعه‌شناسی چون ماکس وبر و صاحبنظران «مدرسه فلسفی فرانکفورت» و ادیبانی چون گوته، شیللر و سایر صاحبان آثار را نیز دربر می‌گیرد.

سود و زیان

شاید کسی بگوید که ترجمهٔ این آثار فکری و ادبی، از زبان اصلی و یا از زبانهای واسطه، چه اهمیتی دارد؟ آیا در هر دو حال، نتیجه یکی نیست؟ در این که ترجمهٔ آثار مذکور از زبانهای واسطه بسیار بهتر از عدم ترجمهٔ آنهاست، سخنی نیست؛ و در اینکه اگر این تألیفات و آثار به ما برسند، بهتر از عدم دستیابی ما به آن آثار است نیز سخنی نیست؛ گرچه برخی زبانها را نیز دربر داشته باشد.

در بسیاری از مواقع، ترجمه از زبانهای واسطهٔ انگلیسی و فرانسه به اختیار شخص مترجم است. اگر «احمد شیبانی» در سال ۱۹۶۶ به ترجمهٔ نقد عقل مجرد و نقد عقل عملی از زبان انگلیسی نمی‌پرداخت، پژوهشگران و دوستداران فلسفه در جهان عرب باید تا سال ۱۹۸۸ منتظر می‌ماندند تا بتوانند ترجمهٔ نقد عقل محض از زبان آلمانی را که توسط دکتر موسی وهبه انجام گرفته، مطالعه کنند. و همین‌گونه است تألیفات و آثار هگل، نیچه، مارکس، یونگ، ماکس وبر و سایر متفکّران و ادیبان آلمانی که ازطریق دو زبان انگلیسی و فرانسه در دسترس ما قرار گرفته‌اند. ما نباید لحظه‌ای این مطلب را از ذهن خود دور سازیم که آنچه ازطریق ترجمه غیرمستقیم و زبان واسطه در خاطرها تأثیر می‌گذارد، نسبت به تأثیر خود اثر چگونه است؛ چه اثر ادبی باشد و چه فکری. دربارهٔ یک اثر ادبی باید گفت که بی‌شک مشکل زیبایی کلام بیشتر خواهد بود؛ چرا که کلام صاحب اثر دو بار درمعرض تشویه و انحراف قرار می‌گیرد، یک‌بار وقتی که از زبان اصلی به زبان واسطه برگردانده می‌شود و بار دوم هنگامی که از زبان واسطه به زبان عربی ترجمه می‌گردد. به این‌طریق زیان وارده بر اسلوب زیبایی کلام، مضاعف خواهد بود؛ و همراه آن زیان معنوی است که بر اثر ادبی وارد می‌شود و گاه یک اثر جهانی را به حدّ یک اثر درجه‌سوم تنزّل می‌دهد.

مثال در این‌باره بسیار زیاد است؛ ما از آن‌میان، اثر بزرگ گوته یعنی فاوست و شاهکار شیللر ویلهلم تل و نمایشنامهٔ زندگی گالیله اثر برشت را متذکر می‌شویم. هیچ عربی این آثار بزرگ را به زبان عربی مطالعه نکرده مگر اینکه این پرسش برای او مطرح شده است که آیا نویسندگان این آثار استحقاق چنین شهرت وسیع و جایگاه رفیعی را در ادبیات جهانی داشته‌اند؟ خوانندهٔ عرب‌زبان با مطالعه این آثار بحقّ معتقد می‌شود که آثاری ادبی از گوته، شیللر، هاینریش مان و برشت را مطالعه کرده است؛ و بسیار کم هستند کسانی که فکر کنند این آثار منسوب به آن ادیبان، درواقع ساخته و پرداختهٔ مترجمانی است که ترجمه این آثار را از زبانهای واسطه انجام داده‌اند.

هیچ مجادله‌ای در این معنی نیست که یک زبان بین‌المللی می‌تواند، در موارد و مواقع متعدد، ما را از سایر زبانهای بیگانه بی‌نیاز کند، ولی در تمامی موارد این‌چنین نیست.

و به این‌ترتیب زیانی که در سبک و معنی عارض شده، بدینوسیله مضاعف گشته است و جز تارهایی سست، هیچ چیزی این ترجمه‌ها را با اصل آن آثار مربوط نمی‌سازد.

زیانی که به آثار فکری آلمانی وارد گشته، نسبت به آثار ادبی، بظاهر کمتر بوده است؛ چرا که در آثار فکری بیشتر مضمون و معنی درنظر است، ولی این موضوع مطلقاً به آن معنی نیست که زیان برخاسته از ترجمهٔ این آثار از زبان واسطه، امر قابل‌اعتنایی نباشد. این آثار، درهرحال، به‌لحاظ مضمون و معنی بیشتر از آثاری که بی‌واسطه از زبان اصلی برگردانده شده، درمعرض تشویه و انحراف است. این را نیز نباید از ذهن دور بداریم که آثار فکری و فلسفی و حتی آثار علمی نیز دارای سبک و شیوه نگارش خاصی است که برخی از آنها را، به‌لحاظ زیبایی سبک، در ردیف آثار ادبی قرار می‌دهد. در اینجا باید سبک و شیوه نگارشی را که در آثار مؤسس روانکاوی «زیگموند فروید» وجود دارد متذکر شویم که موجب شده عدّه‌ای به زیبایی تألیفات علمی توجه کنند و جایزه‌ای را بنیاد گذارند که «جایزهٔ نثر علمی زیگموند فروید» نامیده شده است.

سبک و شیوه نگارش یک اثر فکری، در ترجمه از یک زبان واسطه، بیشتر درمعرض تباهی و زیان است؛ و به همین‌جهت تأکید می‌کنیم که زیان حاصل از این ترجمه‌ها تنها مضمونی یا معنایی نیست، بلکه زیانی است که بواسطه سبک و صورت بیان، متوجه کلیّت اثر می‌شود. و این سرگذشت اغلب تألیفات و آثار فکری آلمانی بوده است که از زبانهای واسطه به عربی ترجمه شده است. بر این مبنا می‌توانیم این سخن را به‌گونه‌ای عام و کلی بگوییم که ترجمه‌های مذکور، به‌لحاظ مضمون و صورت، با آثار اصلی فلسفی ـ فکری تطبیق ندارد و درنتیجه قابل وثوق و اطمینان نیست.

تطبیق، بهترین برهان

آنچه که گفتیم تقریر حقیقت موجود و واقعیت جاری است، و هیچ قصدی به‌عنوان کاستن از ارزش یا اهمیت آنچه که برخی مترجمان انجام داده‌اند، در بین نبوده است. ما به‌منظور احترام و تقدیر از تلاشهای تمامی مترجمانی که اثری فکری یا ادبی یا علمی را از یک زبان بیگانه (خواه زبان اصلی یا زبان واسطه) به فرهنگ عربی برگردانده‌اند و جامعهٔ عربی از آن بهره برده است، در برابرشان سر فرود می‌آوریم. امّا امانت علمی اقتضا می‌کند که حقیقت موضوع را بگوییم؛ و آن اینکه بخش بزرگی ـو نمی‌گوییم تمامی ـ آثار و تألیفات فکری و ادبی آلمان که از زبانهای واسطه برگردانده شده است، به‌لحاظ مضمون و صورت، مشوّه و پرعیب است، و نتیجه آنکه: اطمینان به این ترجمه‌ها جایز نیست.

شاید نزدیک‌ترین و راحت‌ترین وسیله برای اثبات درستی آنچه که مدّعی شده‌ایم، آن باشد که خواننده ـ چه آلمانی بداند و چه نداند ـ به تطبیق ساده‌ای بین دو ترجمه از یک اثر بپردازد: تطبیق ترجمه‌ای که از زبان واسطه انجام گرفته با ترجمه‌ای دیگر که از زبان اصلی است؛ برای مثال، چندصفحه‌ای از کتاب نقد عقل محض ترجمهٔ دکتر موسی وهبه را با کتاب نقد عقل مجرّد ترجمهٔ احمد شیبانی، مقابله کند. این دو ترجمه مختلف از کتاب **Kritik der reinen Vernunft** امانوئل کانت می‌باشد، با این تفاوت که ترجمهٔ اولی بطور مستقیم از زبان آلمانی انجام گرفته است. فرق بین این دو ترجمه حتّی از خلال عنوان کتاب روشن است. «مجرّد» در برابر **abstrakt** در زبان انگلیسی قرار گرفته و «محض» در برابر **rein** در زبان آلمانی، که تفاوت بین این دو بس روشن است.

همچنین خوانندهٔ عرب‌زبان را به مقابله و تطبیق چند صفحه از ترجمه‌های عربی آثار فروید که جورج طرابیشی از زبان فرانسه برگردانده و ترجمه‌هایی که مصطفی صفوان یا بوعلی یاسین از زبان آلمانی انجام داده‌اند، دعوت می‌کنیم. با آنکه تطبیق از این‌نوع، ساده‌ترین شکل نقد ترجمه است، اما برای مشخص کردن زبانهایی که

انحصار آموزش به دو زبان انگلیسی و فرانسه در سرزمینهای عربی، منجر به غفلت از آموزشِ زبانهای بسیاری شده است

ازطریق ترجمه از زبانهای واسطه بر آثار ادبی ـ فکری وارد می‌شود، کافی به‌نظر می‌رسد.

نتیجه

از این تعرّض سریع به واقعیتِ حرکت ترجمهٔ آثار فکری ـ ادبی آلمانی به زبان عربی، مطالب ذیل را می‌توانیم استنتاج کنیم:

ـ حرکت ترجمه از فرهنگ آلمانی همیشه حرکتی سست بوده و از جوابگویی به نیاز جامعهٔ عربی، در استفاده از ثروتهای فکری، ادبی و علمیِ ارزشمند زبان آلمانی، عاجز بوده است.

ـ حرکت ترجمهٔ آثار فکری و ادبی آلمان تابع یک حرکت استراتژیکی یا خطی که به نیازهای فرهنگی جامعهٔ عرب پاسخ دهد، نبوده است؛ بلکه بیشتر به ذوق و علاقه مترجم یا مصلحت تجاری ناشر وابسته بوده است.

ـ حجم بزرگی از ترجمهٔ آثار و تألیفات فکری ـ ادبی آلمانی که تا به‌امروز به ما رسیده، ازطریق زبان اصلی نبوده است، بلکه از زبانهای واسطه ترجمه شده و باعث تشویه و انحراف مضاعف گشته است و اعتماد و وثوق به آن ترجمه‌ها مجاز نیست.

آسیبی که اینگونه ترجمه‌های پرغلط و مشوّه از آثار فکری و ادبی آلمان به فرهنگ آلمانی وارد می‌کند، به اندازهٔ آسیبی نیست که به فرهنگ عربی می‌زند؛ چرا که این آثار به‌مجرّد انتقال به حوزهٔ زبان عربی، به‌عنوان جزئی از این فرهنگ درمی‌آیند. از اینجاست که تصحیح وضع کنونی ترجمه و انتقال صحیح فرهنگ پراهمیت آلمانی، خدمت ارجمندی به فرهنگ عربی خواهد بود؛ و بدیهی است که امر تصحیح با نقد آغاز می‌شود و اگر این عقیده و نظر درست باشد که ترجمه یکی از عوامل اساسی نهضت اجتماعی و فرهنگی است، درنتیجه هرگونه سستی و خمودی در امر مربوط به ترجمه، سستی در مسائل جامعهٔ عربی و فرهنگ آن است.

یادداشتها:

۱. گرچه مقصود نویسنده از «ما» دنیای عرب‌زبان است، ولی تعمیم نظر وی خالی از وجه نیست. م.

۲. *المأساة فی‌العصر المأساوی الاغریقی.*

۳. *اصل الاخلاق وفصلها.*

انشای رمان

رولان بارت
ترجمهٔ خسرو مهربان سمیعی

رمان‌وتاریخ، در قرنی که شاهد جهش عظیمشان بود، پیوندهای نزدیکی با یکدیگر، داشتند. پیوند عمیقشان، چیزی که باعث میشد تا بالزاک و میشله یکسان درک شوند، ساخت جهانیست خودکفا، جهانی که ابعاد و محدودیتهایش را میساخت و در آن زمان خود و فضای خود و مردم خود را در اختیار داشت و همچنین اشیاء و اسطوره‌هایش را.

این دایره گونی آثار بزرگ قرن نوزدهم بکمک حکایات بلند و تاریخ بیان شد، نوعی برون فکنی سطح جهانی منحنی و وابسته که پاورقی، که در همان زمان بوجود آمد، در پیچاپیچش، تصویر خامل منزلتی از آنرا ارائه میکند. با اینهمه روایت الزاماً قانون این شیوه بشمار نمی‌آید. تمامی یک دوره شاهد رمانهایی بود که بشیوهٔ نامه‌نگاری نوشته شده بود، و تمامی دوره‌ای دیگر داستان را بکمک تجزیه و تحلیل ارائه می‌نمود. حکایت در نتیجه بعنوان صورت گستردهٔ زمان و تاریخ، بطور کلی. گزینش پایان لحظه‌ای تاریخی برجای میماند.

ماضی مطلق، عنصر اساسی حکایت، که از زبان محاوره کنار گذاشته شده است، همیشه مبیّن هنریست و جزو آیین آثار ادبی بشمار میرود. عملش دیگر بیان زمانی خاص نیست، بلکه کشاندن واقعیت است بیک نقطه و انتزاعی ساختن عملی کلامی محض جدا شده از ریشه‌های وجودی تجربه، از زمانهای متعدد تجربه شده و رویهم قرار گرفته و راهنماییش بسوی پیوندی منطقی با اعمالی دیگر، روال‌هایی دیگر یا نوعی جریان کلی

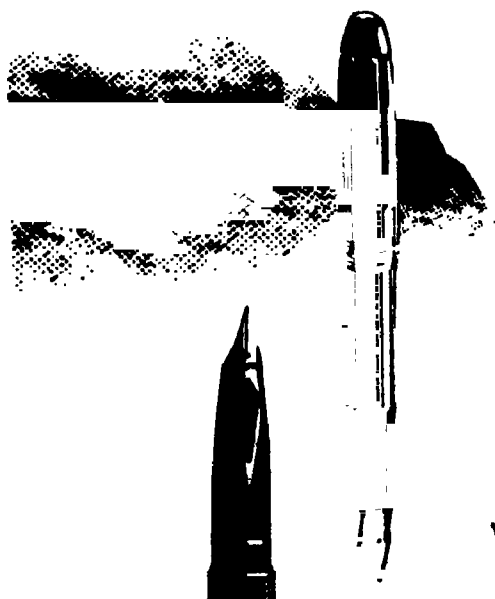
جهانی: ماضی مطلق برآنست تا نوعی طبقه‌بندی را در امپراطوری رویدادها حفظ کند فعل بکمک ماضی مطلق خود بگونه‌ای ضمنی جزئی از سلسلهٔ علّی میگردد، بمجموعه‌ای از اعمال جمعی و هدایت شده می‌پیوندد و مانند نشانه‌های جبری نیت، عمل میکند، مدافع ابهام بین علّیت و زمانی بودن جهت و گسترش، یعنی آگاهی نسبت بحکایت را طلب میکند. بهمین دلیل است که ماضی مطلق ابزار آرمانی همه بناهای جهانیست، زمان تصنّفی تکوین عالم، اسطوره‌ها، تاریخها و رمانها. جهانی ساخته ترکیب میکنند، چون قادر است در هر جمله نوعی ارتباط و نوعی طبقه‌بندی اعمال را شهادت دهد و چون، سرانجام، برای اینکه همه چیز گفته شود، این اعمال قدرت آن دارد که به نشانه‌ها محدود شود. گذشتهٔ روایی در نتیجه جزئی میگردد از نظام امنیتی ادبیات، و چون تصویریست از نظم، یکی از قراردادهای صوری بیشمار بین نویسنده و جامعه را تشکیل میدهد و آن برای توجیه یکی و آرامش دیگری، ماضی مطلق بر خلاقیت دلالت میکند، یعنی از آن خبر میدهد و آنرا تحمیل میکند. حتی

شده، پرداخت شده، آزاد و محدود بخطوط دارای معنی را فرض میکند جهانی گسترده شده وعرضه شده را. پشت ماضی مطلق همیشه مانعی پنهان شده است خداوند یا راوی، جهان، زمانی که روایت میشود، دیگر توضیح نشده نیست، هر رویداش اتفاقی جهت منوط به مقتضیات و ماضی مطلق دقیقاً همین علامت جراحی است که بوسیلهٔ آن راوی انفجار واقعیت را بفعلی کوتاه و محض وبدون حجم و غلظت محدود میسازد که تنها عملش جمع آوردن علت و غایتی است بسریعترین وجه ممکن. زمانی که تاریخدان تأکید میکند که دوک دوگیز در روز بیست و سوم دسامبر ۱۵۸۸ مرد یا وقتی که رمان نویس شرح میدهد که مارکیز در ساعت پنج خارج شد، این رویدادها از گذشته‌ای بدون ضخامت خارج میشود، رها شده از لرزش هستی، آنان از استواری و تأثیر جبر[1] بهره‌مندند، خاطره‌اند، اما خاطره‌ای مفید که جاذبیتش بر طول مدتش می‌چربد. ماضی مطلق سرانجام بیان نوعی نظم است و در نتیجه نوعی رضامندی. بکمک آن واقعیت نه اسرارآمیز است و نه پوچ روشن است و تقریباً آشنا و هر لحظه گرد آمده و محفوظ در دست خالق، و فشار هوشمندانه آزادیش را تحمل میکند. برای همهٔ راویان بزرگ قرن نوزدهم، جهان ممکن است که هیجان‌انگیز باشد اما متروک نیست، چون مجموعه‌ایست از روان منسجم، چون رویدادهای نوشته شده بر هم منطبق نمی‌شوند، چون کسی که آنها را روایت میکند قدرت آن دارد که عدم شفافیت راطرد کند و همچنین تنهایی وجودهایی که آنرا در تاریک‌ترین نوع واقع‌گرایی نیز اطمینان‌بخش است، زیرا که به کمکش فعل عملی بسته - مشخص و به اسم تبدیل شده را بیان میکند. حکایت نامی دارد، از استبداد گفتاری نامحدود میگریزد. واقعیت محدود میشود و آشنایی میگردد، وارد سبکی میشود و در حیطهٔ زبان می‌رود میماند. ادبیات، ارزش قابل استفاده جامعه‌ای آگاه از شکل خود کلمات باقی میماند، زمانی که حکایت سمع دیگر صور ادبی کنار گذاشته میشود یا زمانیکه در درون روایت، صوری کمتر تزئینی، اما ترو تازه‌تر، پر غلظت‌تر و نزدیکتر به زبان محاوره (زمان حال یا ماضی نقلی) جای ماضی مطلق رامیگیرد، ادبیات بامانت‌دار ساحت وجود بدل میشود و نه بمفهوم آن. اعمال، زمانی که از تاریخ جدا میشود، دیگر اعمال افراد نیست. آدمی آنگاه بخود توضیح میدهد که ماضی مطلق زمان چه چیز مفید و چه چیز غیر قابل تحملی دارد: دروغی است عیان شده، زمینها تشابه حقیقتی که ممکن را مکشوف میسازد، ترسیم میکند و آن هم درست در زمانی که آن را بعنوان خلاف واقع معرفی میکند. غائیت مشترک رمان و تاریخ روایت شده از خود بیگانه ساختن رویدادهاست: ماضی مطلق نفس عمل تملک جامعه است بگذشته را مکانش، ناشناخته‌ای قابل باور ایجاد میکند که دروغش نمایان است، عبارت نهایی دیالکتیکی است صبوری که برویدادهای غیر واقعی جامعه‌های پی در پی حقیقت میپوشاند و سپس دروغ برملا نشد. این مسأله باید با نوعی اسطورهٔ جهان مشمول خاص جامعه بورژوازی در ارتباط گذاشته شود که رمان توحیدی

است خاص: بتخیل ضمانت صوری واقعیت بخشیدن دروغین حال بخشیدن الهام دوگانهٔ واقعیت نمایی و دروغ باین نشانه و این عملی است دائمی در تمامی هنر غرب که برایش دروغ با واقعیت یکسان است و نه از طریق مذهب لاادری یا دوگانگی شاعرانه. بلکه بدین علت که حقیقت علی‌الاصول قادر است تاجرثومه‌ای جهان شمول در خود داشته باشد یابهتر بگوییم، جوهری که بتواند تولید نظمهای مختلفی را بوسیلهٔ دور شدن یا تخیّل بارور سازد. با شیوه‌های از این قبیل است که بورژوازی پیروزمند

قرن توانست ارزشهای خاص خود را بعنوان جهان شمول معرفی کند و اجزای کاملاً نامتجانس جامعه را با نامهای اخلاقش بخواند. این کار بدرستی مکانیسم اسطوره است. درمان، و در رمان ماضی مطلق اجزای اسطوره‌ای است که برای عرضه کردن جوهری بصورتهای تصنّعی بجزمیت و یا بهتر بگوییم به تعلیم (بداگوژی) روی می‌آورند. برای درک مفهوم ماضی مطلق کافی است تا هنر رماسک غرب را مثلاً با هنر سنتی چین، مقایسه کنیم که در آن هنر چیزی نیست جز کمال در تقلید واقعیت و در آن هیچ چیز، مطلقاً هیچ نشانه‌ای، نباید شیء طبیعی را از شیء مصنوعی متمایز سازد: این گردویی که از چوب ساخته شده است، نباید همزمان با تصویر گردو قصد آن داشته باشد تا هنری را که باعث خلق شدنش بوده است، نیز بعرضت مکشوف سازد؛ و این خلاف کاری است که نگارش رمان انجام میدهد که کارش بر جا گذاشتن ماسک است و در عین حال نشان دادن آن.

این عمل پرابهام ماضی و مطلق در امر دیگری از نگارش نیز دیده میشود: در سوم شخص رمان شاید یکی از رمانهای آگاتا کریستی را بیاد داشته باشید که در آن تمامی خلاقیت نویسنده در آن بود تا قاتل را در اوّل شخص داستان مخفی سازد. خواننده قاتل را در میان همهٔ «او» های مظنون می‌جست: او در «من» پنهان بود. آگاتاکریستی دقیقاً میدانست که در زمان رمان معمولاً «من» شاهد است و «او» عامل چرا؟ زیرا که «او» در رمان جنبهٔ کاملاً قراردادی دارد. همانند روایت رمان رویداد رمانسک را نشان میدهد و بپایان میبرد. بدون سوم شخصی، دستیابی به رمان غیرممکن است، اراده‌ای است برای نابودی آن. «او» رسماً اسطوره را نشان میدهد. یا لااقل در غرب، زیرا که همانطور که ملاحظه کردیم «غرب» هنری که ماسکش را با انگشت نشان ندهد، وجود ندارد. سوم شخص، همانند ماضی مطلق این مایه را برای هنر رمانسک فراهم می‌آورد و برای خوانندگانش امنیت قصه‌ای باورکردنی و با اینهمه لاینقطع مشخص شده بعنوان دروغ را میسر میسازد. «من» ازابهام کمتری برخوردار است و در نتیجه کمتر رمانسک است و از این طریق راه حلی فوری‌تر محسوب میشود. زمانیکه قصه در بیرون قرار دارد قرار میگیرد (مثلاً آثار پروست که نمی‌خواهد جز مدخلی برای ادبیات باشد) و کار شده‌تر است زمانی که «من» در ماوراء قرار دارد جای میگیرد و میکوشد با ارجاع دادن قصه به طبیعی بودن دروغین راز دل‌گویی آنرا درهم بشکند (حالت فریبکارانه بعضی از قصه‌های زیر چنین است.)

همچنین بکار بردن «او»ی رمانسک دو اخلاق متضاد را دربر میگیرد: چون سوم شخص رمان قرار دادی غیر قابل بحث را نشان میدهد هم مورد توجه اعضای فرهنگستان است و هم دیگر مردمان که بهرحال میپذیرند که قرار داد باعث تروتازگی اثرشان میشود. سوم شخص بهرحال نشانهٔ پیمانی جهت قابل درک بین جامعه و نویسنده و همچنین باعث میشود تا نویسنده بکمک آن جهان را آنگونه که میخواهد، نشان دهد. در نتیجه چیزی بیش از تجربهٔ ادبی‌ست. عملی جهت انسانی که خلاقیت را بتاریخ یا هستی پیوند میزند.

درباره رولان بارت
۱۹۸۰-۱۹۱۵

نوشته: ژان لوی کالوه

۲۵ فوریه ۱۹۸۰ کامیونی کوچک در خیابان دزاکول Des Ecoles پاریس با مردی ۶۴ ساله تصادف می‌کند. تصادفی ظاهراً ساده. اما نویسنده «امپراطوری علامات» در آن تصادف برای همیشه خاموش می‌شود.

ماهها بود که بارت خیال داشت، و همیشه هم به عقب می‌انداخت، که برای گذراندن تعطیلات نزد دوستش ربیرول Rebeyrol به تونس برود. اما در اوایل ماه دسامبر یعنی زمانی که دیگر می‌بایست حرکت می‌کرد، بار دیگر معذرت خواست و مقداری کارهای کوچک عقب افتاده را بهانه ساخت، و روزهای بعد سپری شدند بی‌آنکه بتواند خود را از شر آن کارها خلاص کند. به صدای بلند از خود می‌پرسید: آیا پیری است؟ یا بیشتر نوعی عدم علاقه به مسایلی که بعد از مرگ مادرش خود را زندانی آنها می‌یابد؟ و سرانجام خود را با عمه لئونی Leonie مارسل پروست مقایسه می‌کند که همیشه صمیمانه تصور می‌کرد که بزودی از تختخوابش خارج می‌شود تا گردشی کند اما هرکز اطاقش را ترک نمی‌کرد...

در اواسط ماه ژانویه ۱۹۸۰ بار دیگر سفر به تونس را به عقب می‌اندازد، اینبار به دوستش می‌گوید که گرفتار است، که نسخه کتابش درباره عکاسی درست همان هفته‌ای که تصور می‌کرد می‌تواند سفر کند، برای تصحیح به دستش می‌رسد و از این گذشته همه شنبه‌ها هم کلاس دارد. و تأسف می‌خورد از اینکه نمی‌تواند محل اقامت سفر در لاماسا La Marsa را ببیند، زیرا ربیرول قرار بود بزودی تغییر مأموریت بدهد. بی‌شک بارت، بار دیگر زندانی وعده‌ها و تعهدات بیش از حد، کمی دروغ می‌گوید: کتاب *اطاق روشن* روز ۲۵ ژانویه ۱۹۸۰ از چاپ خارج شده است یعنی نسخه اولیه آن هفته‌ها پیش تصحیح شده بود. در نسخه‌هایی از کتاب که برای مطبوعات ارسال می‌کند، همچون گذشته دوستانش را به صمیمیتش مطمئن می‌سازد و همچون گذشته با جوهر آبی، به کسانی که آنها را زیاد نمی‌بیند؛ کسانی که جریان زندگی آنها را از او جدا کرده است با اطمینان می‌نویسد: «همدیگر را باز خواهیم یافت» به دیگران از «دوستی جاودانی» می‌گوید. به مطبوعات آنچنانکه انتظارش بوده پاسخ نمی‌گوید و او فوق‌العاده ناراحت می‌شود، زیرا به این کتاب بیش از دیگر نوشته‌هایش احساس علاقه می‌کرد و در ۲۳ فوریه در تلفن به کریستوا Kristeva می‌گوید که میل دارم «سرم را گچ بگیرم» کریستوا از این عبارت شگفت زده می‌شود و از فیلیپ سولرز Philippe Sollers می‌پرسد: «به فرانسه می‌گویند می‌خواهیم سرم را توی‌شن کنم، نه اینکه گچ بگیرم.» و سولرز با لبخندی پرابهام پاسخ می‌دهد: «وقتی آدم بارت است و چیزی می‌تواند بگوید» بارت اصطلاحی را اشتباهی بیان کند! کریستوا اندیشید که بارت باید خیلی غمزده باشد...

با اینهمه پیش‌بینی می‌کرد که کتابش با چنین عدم استقبالی روبرو می‌شود و به میشل بووار Michel Bouvard که هنوز در رباط مأمور بود، توضیح می‌دهد که کتابش مورد توجه عکاسان قرار نخواهد گرفت چونکه به مصداق توجه داشته است و نه ب[ه] هنر، روز قبل، جمعه ۲۲ فوریه فیلیپ ربیرول، که از تونس آمده بود، به او تلف[ن] می‌کند و او را خسته می‌یابد. او می‌گوی[د] درگیر تقاضاهای این و آنم، تعهدها، مث[ل] همیشه آدمهای مزاحم، و یک نه[ار] احمقانه‌ای را هم پذیرفتم، دوشنبه دیگر ب[ا] فرانسوا میتران... و دو رفیق قرار می‌گذارن[د] که چند روز بعد در همان هفته یکدیگر ملاقات کنند.

مدتها برای پذیرفتن دعوت ژاک لانگ Jack lang برای نهار با دبیر اول حزب سوسیالیت در تردید بود. خاطره عکس العمل‌های غیر دوستانه را بعد از صرف نها[ر] با والری ژیسکار وستن و ادکار فور از یا[د] نبرده بود و نگران بود مبادا در این ملاقا[ت] گردش به چپی ببینند برای تعادل بخشیدن [به] آن گردش به راست.

از اینها گذشته بعد از انتخابش در کول[ژ] دو فرانس مدام دعوت‌هایی از این قبیل از [او] به عمل می‌آید و کلمه مزاحم، همچنانک[ه] دیدیم در دهنش صفتی است آشنا، بیش [از] پیش بر زبانش جاری می‌شود. اما او هشت سالی هست که با لانگ مراودات حسنه دار[د] و به خاطر داریم در زمانی که مدیریت تئا[تر] شایو را بر عهده داشت نوشتن نمایشی را [به] بارت پیشنهاد کرد. دوستانش، بخصوص ژا[ن] لویی بوتز Jean - Louis Boattes اصرا[ر] کردند که دعوت را بپذیرد و او هم سرانجا[م] پذیرفت. وانگهی، پولیا کریستوا توضی[ح] می‌دهد، او سرانجام همیشه چنی[ن] دعوت‌هایی را می‌پذیرفت «چونک[ه] شخصیتی دوگانه داشت، هم طرف نظم بو[د]

و هم طرف تباین.»

بارت تازه نگارش متنی را که باید در شهر میلان، در مجمعی که بیاد استندال تشکیل می‌شود قرائت کند، به پایان آورده است: «آدمی هیچوقت موفق نمی‌شود درباره چیزی که دوست دارد سخن بگوید.» دستنوشته روی میز است، فقط باید ماشین شود یعنی باز نوشته شود، همچنانکه عادتش بود، یعنی کاملاً تغییر یابد... در این صبح بیست و پنجم فوریه ۱۹۸۰، صفحه‌ای سفید در ماشین تحریر می‌گذارد و شروع به ماشین زدن می‌کند: «چند هفته پیش سفری کوتاه به ایتالیا کردم. شب، ایستگاه قطار میلان سرد بود و مه‌آلود و کثیف...» صفحه اول که تمام شد، آن را بیرون کشید و صفحه‌ای دیگر گذاشت. نگاهی به ساعت انداخت: وقت ندارد، وعده ملاقات دارد، همان دعوت به نهار. از جا بلند می‌شود، صفحه‌ای را که آخرین نوشته‌اش خواهد بود بهمان صورت می‌گذارد، پالتویی می‌پوشد و از خانه خارج می‌شود.

ملاقات در ماره Marais خیابان Des Blanes - Manteaux در سالن مانتو صورت می‌پذیرد. دور میز، فرانسوا میتران، ژاک لانگ، ژاک برک، دانیل دلورم، پیرهانری و رولف لیبرمن نشسته‌اند.

مباحث گوناگونی پیش کشیده می‌شود، فرهنگ، ادبیات، موسیقی، ظاهراً با رضامندی همه یکدیگر را ترک می‌کنند و بارت تصمیم می‌گیرد کمی قدم بزند، پیاده به خانه باز گردد. حدود ساعت سه و چهل و پنج دقیقه در حوالی خانه شماره ۴۴ خیابان دزاکول، بگفته شاهدان عینی بارت نخست به چپ و سپس به راست نگاه می‌کند و سپس می‌رود تا عرض خیابان را طی کند. آیا فکرش جای دیگر است؟ آیا همچنانکه عده‌ای ادعا می‌کنند از نهار و «مزاحمان» سیاسی احساس ناراحتی می‌کند؟ به هر حال ماشین بزرگی را که بسویش می‌آید نمی‌بیند و کامیون کوچک لباسشویی سدین Sedaine که ایو دولاهه Yves Delahaye هدایتش می‌کند به او اصابت می‌کند. او را بیهوش، بدون اوراق هویت، در حالیکه از دماغش خون می‌آمد به بیمارستان می‌رسانند. هیچکس نمی‌داند او کیست.

میشل فوکو

بهمین دلیل وسایل ارتباط جمعی دیر عکس‌العمل نشان می‌دهند: آژانس فرانس پرس ساعت هشت و چهل و هشت دقیقه روز ۲۵ فوریه ۱۹۸۰ خبری دهد: «رولان بارت، استاد دانشگاه، رساله نویس و ناقد، شصت و چهار ساله، در خیابان دزاکول، بخش پنجم، با اتومبیل تصادف کرده است. بارت به بیمارستان پیتید سالپتریر - Pitie Salpetriere منتقل شده است. مدیریت بیمارستان تا ساعت هشت و سی دقیقه هیچ اطلاعی درباره حال نویسنده نداده است. «روز بعد، بهر تقدیر دوستانش اطمینان خاطری یافتند: روز ۲۶ فوریه ساعت دوازده و سی و هفت دقیقه آژانس فرانس پرس اعلام می‌دارد: «رولان بارت هنوز در بیمارستان است. گزارش بیمارستان حاکی است که بارت تحت نظر قرار دارد و تغییری در حالش مشاهده نشده است. ناشرش خاطر نشان ساخته است که در مورد سلامتی نویسنده جای هیچگونه نگرانی وجود ندارد.»

نخستین اطلاعات که از بستگان و نزدیکان می‌رسد حکایت از آن دارد که حالش وخیم نیست، تنها می‌خواهد راحت باشد و استراحت کند. فیلیپ سولرز بعدها خواهد گفت: «گفتار ناچیزسازی عظیم». در انتشارات سوی Seuil از چند خراش سخن می‌گویند، و وانمود می‌کنند که حال مصدوم خوب است، بزودی از بیمارستان مرخص خواهد شد، اما فعلاً مایل نیست دوستانش را بپذیرد. در اصل این فرانسوا وال Francois Wahl است که امور را در دست گرفته و نمی‌گذارد که اخبار به خارج نفوذ کند. آیا می‌ترسیدند که این تصادف باعث آن شود که بگویند فرانسوا میتران «چشمش شور» است؟ چرا باید درباره کسی که در حال مرگ است بگویند حالش خوب است. آیا در آن زمان از جانب مطبوعات چپ نوعی خود سانسوری انجام گرفته است؟ اطلاع غلط دادن؟ فیلیپ سولرز حتی امروز هم می‌گوید: «ماجرایی است که به نظر من روشن نیست.» آیا واقعاً ماجرایی در بین بوده است؟

این حقیقت دارد که نوعی تاریکی بر این تصادف حاکم است. نخست این لکنت داستان، این اشتباه یا این «عمل ناموفق - موفق» غیر ارادی یک راننده کامیونت که از مرگ بارت اسطوره کوچک طنزآمیزی می‌سازد. شاهدی که سوار بر موتور می‌آمد خواهد گفت که بارت پیش از آنکه از خیابان دزاکول بگذرد دقیقاً به جانبی که کامیونت از آن می‌آمد نگریسته است. آیا فکرش جای دیگر بوده است؟ دوستانش حکایت می‌کنند که بارت شنبه شبها از سن‌ژرمن ده پره وحشت داشت، به علت رفت و آمد زیاد اتومبیل‌ها، و از اینکه همیشه می‌ترسید دیگران زیر ماشین بروند و به همه برای گذشتن از عرض خیابان توصیه‌های ایمنی می‌کرد و خود نیز بسیار محتاط بود. آندره تشینه Andre Techine می‌گوید: «آدم به بچه‌ها می‌گوید که هنگام عبور از عرض خیابان مواظب باشند، اما مادرش دیگر نبود تا این را به او گوشزد کند...»

در بیمارستان هم نخست حال بارت اطبا و نزدیکانش را بهیچوجه نگران نساخت. دوستانش برای اطمینان خاطر می‌گویند: البته بدنش متورم شده است، اما حرف می‌زند. میشل فوکو با اندکی خشم می‌گفت: «چه حماقتی، چه حماقتی».

او که از تصادف، روحاً آزرده شده است، از اینکه در فضایی سرد و بی‌نشان جای گرفته است رنج می‌کشد. اما باز اطباء در روزهای اول، واقعاً فکر می‌کنند که جای نگرانی نیست. هنگامیکه از یکی از آنها پرسیده می‌شود که آیا لازم است که عکسهای تازهٔ ریه‌های بارت آورده شود، جواب می‌دهد که خیر، در حالیکه یک ماه بعد، پس از مرگ بارت، طبیب دیگری

می‌گوید که عکس ریه‌اش می‌بایست فوری دیده می‌شد. مشکل واقعی، که برای مصدوم بسیار خسته کننده بود، مسئله شبکه‌ها بود. ژان لویی بوتنر می‌گوید: «ما ملاقات‌ها را مثل بازی شطرنج محاسبه می‌کردیم: چه کسی را ببیند، چه کسی را نبیند؟ تقاضا دیوانه کننده بود و هیچکس نمی‌توانست سر و سامانی به اینکار بدهد.» هنگامیکه از نامه‌ها و تلفن‌ها با او سخن می‌گفتند، حرکتی حاکی از بی‌اعتنایی یا عدم علاقه می‌کرد، انگار این چیزها دیگر هیچ اهمیتی ندارد... بیشتر نزدیکان از جمعیتی که در راهروها اجتماع کرده‌اند و میخواهند بیمار را ببیند متعجب می‌شوند، بیماری که بیش از هر چیز به آرامش نیاز دارد. فرانسوا وال، بارت بیمار را تحت حمایت خود قرار می‌دهد و همه را می‌راند، او بگفته رومارییک سولژر بوئل - Romaric Sulger Buel به مجری مراسم احتضار تبدیل می‌شود.

از این نقطه نظر اولین ملاقات فیلیپ سولرز و ژولیا کریستوا در خور توجه است. از آغاز میشل سالزدو Michel Salzedo به کمک فرانسوا وال همه چیز را تحت نظر گرفته بودند: او رابط بین برادرش و جهان خارج بود، پس از مشورت با وال و رولان ملاقات کنندگان را می‌پذیرفت یا جواب می‌کرد و مدت ملاقات‌ها را مشخص می‌ساخت. سولرز از راه می‌رسد، میشل از او می‌پرسد چه می‌خواهد، سپس نزد رولان می‌رود تا ببیند آیا حاضر است این دو نفر را بپذیرد یا نه. سولرز از وال می‌پرسد: «این کی هست؟» وال جواب می‌دهد: «میشل سالزدو، برادرت بارت.» «چی؟ این شخص کیست؟»

بارت و برادرش عملاً سالها با هم زندگی می‌کردند، در یک آپارتمان و بعد در دو آپارتمان با سه طبقه اختلاف و سولرز جزو بهترین دوستهان بارت محسوب می‌شد. با اینهمه از وجود یک نابرادری اطلاع درستی نداشت و هرگز او را ندیده بود.

بارت،حال، بین بیهوشی و استراحت بسر می‌برد. برای اینکه بهتر تنفس کند لوله‌ای به بینی‌اش وصل کرده‌اند و این لوله مانع از آنست که حرف بزند و تنها با حرکات

فلیپ سولرز

و یا نوشتن چند کلمه‌ای بروی کاغذ ایجاد ارتباط می‌کند. با اینهمه به نظر می‌رسد که حالش بهتر است، اما بدن از این بهبودی پیروی نمی‌کند، ارگانیسم به حرکت در نمی‌آید. ملاقات کنندگانش را می‌شناسد دستها را می‌فشارد، سرش را تکان می‌دهد، لبخند می‌زند، چند کلمه‌ای می‌نویسد، اما به نظر نمی‌رسد که واقعاً دلش می‌خواهد بهبود بیابد: حتی از یکی از دوستان روانشناسش می‌خواهند تا از او بپرسد که در درونش چه می‌گذرد. اینکار هم بی‌نتیجه است. آیا خستگی باعث آن است که نخواهد مقاومت کند؟ آیا همچنان که سولرز می‌گوید باعثش عدم میل به ادامه حیات است،پس از مرگ مادرش؟ بهر حال مرگ مادر برای توجیه چنین عدم تمایلی به ادامه زندگی کافی نیست.

وجود لوله تنفسی مایه ناراحتی دایمی است، نمی‌گذارد بیمار سخن بگوید و همچنین غذا خوردن را نیز دشوار می‌سازد، اطبا تصمیم می‌گیرند تا Tracheotomie انجام دهند،یعنی لوله را از گلو وارد سازند، عملی پیش پا افتاده و بسیار مفید، اما بارت این عمل را تهدیدی به حیات خود می‌یابد، نشانه‌ای از مرگ، ربیرول Rebeyrol می‌کوشد تا او را مطمئن سازد، اما او با حرکت دست و با حالتی وحشتزده می‌گوید: «می‌خواهند گلویم را ببرند...» عمل انجام می‌شود، اما رولان بعد از آن هم حرف نمی‌زند. دچار نوعی کوفتگی و خستگی عظیم می‌شود. بعضی از ملاقات کنندگان حتی دچار این گمان می‌شوند که اطبا از این مقاومت در برابر بهبودی احساس ناراحتی

می‌کنند... و همان سئوال باز پیش کشیده می‌شود: آیا نوعی خودکشی است؟ نداشتن کوچکترین تمایلی به زندگی است؟ اطبای بیمارستان نظر دیگری دارند: بیماری سل قدیمی بارت باعث شده است تا نتواند بخوبی تنفس کند و ضربه تصادف ریه را متلاشی کرده است، یعنی مشکل تنفسی بسیار تشدید یافته است و بهمین دلیل هم آنها لوله تنفسی کار گذاشته بودند. حال عمل معکوس بسیار دشوار است، یعنی اگر بخواهند لوله را بردارند، برفرض که چنین کاری ممکن باشد، بیمار باید انرژی زیادی مصرف کند،خود را مجبور به نفس کشیدن و سرفه کردن کند؛ خلاصه باید مبارزه کند. احتمال دارد که بارت، در دورانی که در بیمارستان مسلولین بود، بارها شاهد این گونه مبارزات، اغلب بی‌ثمر، بوده باشد، و به این قیمت زندگی برایش ارزشش را از دست داده باشد.

بارت بیست و ششم مارس در ساعت سیزده و چهل دقیقه چشم از جهان می‌بندد. پزشک قانونی نتیجه می‌گیرد: «تصادف دلیل مستقیم مرگ نیست، اما مشکلات ریوی بیماری را که دچار نارسایی تنفسی قدیمی بوده تشدید کرده است. مراسم به خاک سپاری روز جمعه ۲۸ مارس است. Greimas گریماس زبانشناس و ایتالو کالوینو Italo Calvino که زود آمده‌اند در حیاط پشتی بیمارستان یکدیگر را می‌بینند، گروه TelQuel تل کل، فرانسوا وال، میشل فوکو، آندره تشینه، رولان هاوا، برادر بارت میشل و همسرش راشل. کسی می‌گوید که تابوت را می‌آورند و راشل تکانی می‌خورد، انگار بارت ظاهر خواهد شد. همه از برابر تابوت رو باز می‌گذرند. مرگ بدن را کوچک می‌کند و گریماس «رولان کوچولو را، کوچک و آب رفته» تماشا می‌کند. احساس بیهودگی و سردرگمی، هیچ چیز پیش‌بینی نشده بود، نه مراسم آئینی، نه تشریفاتی و نه نظمی، جز همان چیزی که جامعه ما برای چنین مواردی اختراع کرده است...

ردپای هنر ایران در فرهنگ هند

دکتر امیر حسین ذکرگو

تاکنون در مورد ارتباط ایران و هند سخن بسیار گفته شده و مقالات و کتب متعدد برشتهٔ تحریر درآمده است. ولی جای تأسف است که این قرابت و یگانگی دیرینه که پشتوانهٔ همنژادی و همدینی و همزبانی عصرها و ادوار را دارد و قدمت آن به پیش از اسلام، بعهد وداها و اوستا باز میگردد، مدتهاست در زیر غبار زمان و فتنهٔ اغیار مستور مانده و نام "هندوستان" بجای تداعی رایحهٔ مطبوع الفتهای عمیق دیرینه، بوی فاصلهٔ قرون و اعجاب ناشی از ابهام ناشناختهای در اذهان تداعی میکند. واقع اینست که هیچ دو ملتی در عرصهٔ تاریخ باندازهٔ ایران و هند اتصال و اشتراک و همدلی و الفت نداشتهاند.

برای درک میزان ارتباط این دو قوم در پیش از اسلام، کافی است بتاریخ همزیستی آریاییان نظر افکنیم و بمقالاتی که در خصوص قرابت میان زبان و مضامین اوستا (کتاب دینی ایرانیان باستان) و وداها (مجموعه کتب دینی هندیان) مراجعه کنیم. نفس این واقعیت که محققان برای دست یافتن بمضامین اوستا و خواندن خط دین دبیرهٔ پهلوی از سنسکریت (خط وداها) بهره جستهاند و اینکه اشتراکات بیشماری میان مضامین این دو کتاب دینی و شخصیتهای ذکر شده در آنها وجود دارد، خود از یگانگی و اتصال کهن این اقوام حکایت میکند. و امّا در خصوص هنر گفتهاند که هر هنری فرزند زمان خویش است. اشتراکات هنری میان دو ملت را میتوان نشأت گرفته از وجود خصائل فرهنگی و ذوقی مشترک دانست. آثار این عهد عمدةً بحجاری و مجسمههای سنگی

هنرمندان در حال کار
بخشی از آلبوم برلین مورخ ۱۵۸۵

محدود میشود. اگر شیوههای حجاری تخت جمشید را با آثار سنگی عهد آشوکا (حدود سال ۵۰۰ پیش از میلاد) قیاس کنیم بارتباط تنگاتنگ آنها پی میبریم. گفته میشود که هنرمندان سنگتراش ایرانی در این ایام به هند آمدهاند و حجاران هندی این شیوه حجاری را از آنها آموختهاند و بسیاری از آثار سنگی خلق شده در این عهد نیز بدست هنرمندان ایرانی تراش خورده است. بسیاری از این آثار هنوز هم در موزههای مختلف دیده میشود. سمبل ملی کشور هند یکی از سرستونهای عهد آشوکاست که چهار شیر را که چهره بچهار جهت جغرافیایی دارند؛ بعنوان سمبل سیطرهٔ امپراطور آشوکا بر کل آفاق نشان میدهد. هنرشناسان براین عقیدهاند که این سرستون که امروزه تصویر آن آذینبخش سر برگها، اسناد دولتی و اسکناسهاست بدست توانای هنرمندان سنگتراش هخامنشی ساخته شده و یا اینکه زیر نظارت مستقیم ایشان حجاری شده است.

نفوذ اسلام در شبه قارهٔ هند:

اسلام در طول تاریخ و عرض جغرافیا در ادوار مختلف به شبه قاره وارد شده است. اوّلین ارتباط اسلام با هند در زمان صدر اسلام از طریق تجاری بود که بجنوب هند، جایی که امروزه ایالات کرالا، تامیل نادو و کارناتاکا قرار دارد، وارد شدند. از برخی مساجد باقی مانده در کرالا که قدمتشان بقدمت دین مبین اسلام است، میتوان باین واقعیت پی برد.

علیرغم اینکه ابتداییترین تماس هندیان با مسلمانان از طریق اعراب بوده، لیکن این ارتباط اولیه در شکلگیری فرهنگ اسلامی در شبه قاره تأثیر چندانی نداشت، بلکه اهالی شبه قاره بیشترین تأثیر را از ایرانیان پذیرفتند.

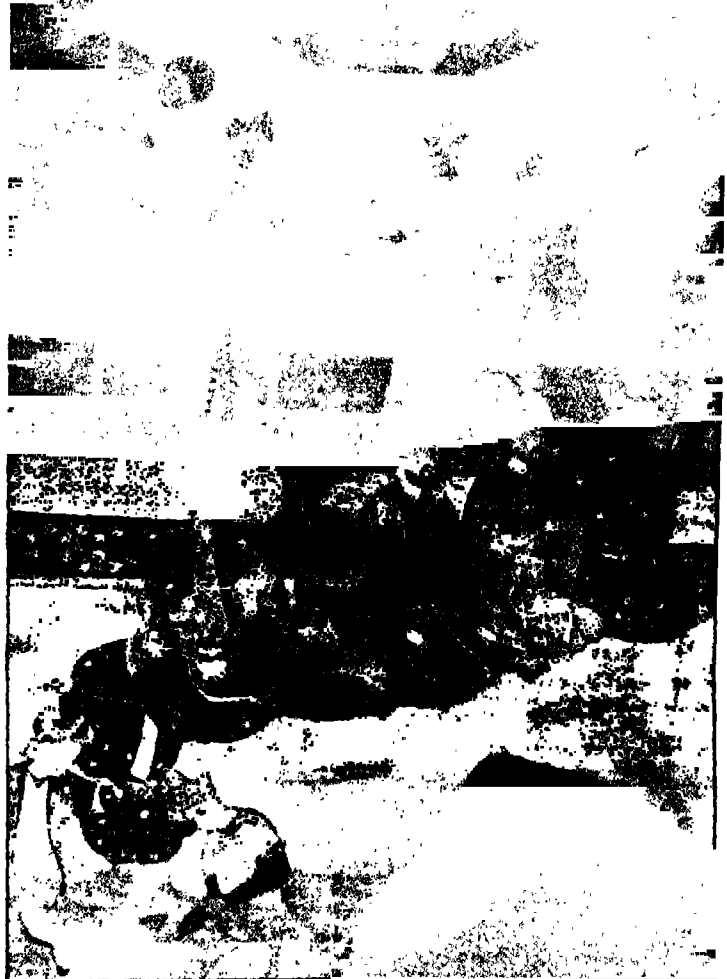
در اوایل قرن یازدهم میلادی حملات مکرّر سلطان محمود غزنوی باعث تضعیف حکام راجپوت که بصورت ملوکالطوایفی در شمال شرقی هند حکم میراندند، گردید ولی از آنجا که جنگ و عداوت نه تنها راه بر آمیزش و قرابت فرهنگی هموار نمیکند، بلکه سدی در مقابل رشد عواطف و دوستی و مودّت است. این حملات نیز از جهت فرهنگی بیثمر بود و تا دو قرن بعد، یعنی قرن سیزدهم میلادی، آثار قابل ملاحظهای از نفوذ و اختلاط فرهنگی در هند در دست نیست.

اوّلین بارقههای فرهنگ اسلامی را در شبه قاره میتوان در ایّام عهد سلطنت سلاطین دهلی (۱۵۲۶-۱۱۹۲ میلادی) مشاهده کرد. از ابنیهٔ عظیم بجای مانده در این عهد، چون قلعه تغلقآباد، مقبره

غیاث‌الدین تغلق و برخی آثار موجود در «مهر ولی» واقع در دهلی میتوان بغنای فرهنگی و قدرت سیاسی نظامی این سلاطین پی برد. سلاطین دهلی رؤیای ایجاد حکومتی واحد برای کل هندوستان را در سر میپروراندند، لیکن از آنجا که همواره از جانب مغولها از سوی شمال و شمال غربی مورد تهدید قرار میگرفتند، هرگز نتوانستند حوزهٔ حکومت خویش را تا بیش از فلات دکن گسترش دهند.

سلاطین دهلی گرچه هندی‌الاصل نبودند ولی با هندیان از در دوستی درآمدند و منشأ خدمات ارزنده‌ای بودند. از مدارک بدست آمده از مورّخان و وقایع‌نگاران در مورد دربار دهلی چنین برمی‌آید که نظام سیاست حقوقی و اجرایی در دوران سلطنت دهلی منتج و متأثر از شرایط اجتماعی هند بود. حکام هندی با اثبات وفاداری خود بسلطان وقت مجاز بودند در فعالیتها و تفریحات درباری چون شکار، چوگان، نبرد با حیوانات و ... که بسیاری ریشه در فرهنگ راجپوت داشت، شرکت کنند. رفته رفته گروه کثیری از هندوها بزبان فارسی گرایش یافتند. بدان سخن گفتند و از آداب و رسوم غنی و دلپذیر ایرانی تأثیرها پذیرفتند. عده‌ای از بزرگان و اشراف زندگی تحت حکومت حاکمان مسلمان را با رضایت پذیرفتند و بسیاری از هندوها مقامهایی در نظام اجرایی حکومت کسب کردند.

بتبع این مؤانست و مقاربت گروهی باسلام مشرف گشتند. این تشرف گاه از طریق ازدواجها و آمیختگیهای خانوادگی رخ میداد و در برخی موارد نیز موفقیتهای حرفه‌ای، توفیق در تجارت و تقرب بدستگاه دولتی هم عامل پذیرش اسلام بود.

البته این حقیقت را نباید از دیده دور داشت که معنویت و عرفان از دیرباز با جوهرهٔ مردم این مرز و بوم آمیخته بوده و اعتقاد به "گوروها"[1] و "سانیاسی‌ها"[2] زمینه رابرای پذیرش "پیر" و "شیخ" که در فرهنگ مسلمانان جای داشت فراهم ساخته بود. اعتقاد صوفیان مسلمان بریاضت، عشق عارفانه بخدا و رغبت و تمایل بی‌حدّشان بشعر و موسیقی نوعی نگرش عاطفی و احساسی را در دین طرح می‌نمود که این

بخشی از نقاشی: شاهزاده‌های خانهٔ تیمور
منتسب به عبدالصمد مورخ ۵۰-۱۵۲۵
آبرنگ غیر شفاف بر روی کتان
ابعاد = ۱۰۸×۱۰۸/۵ سانتیمتر
موزه انگلستان، لندن

خود تأثیر مهمی در جلب و جذب هندوان به دین اسلام ایفا کرد.

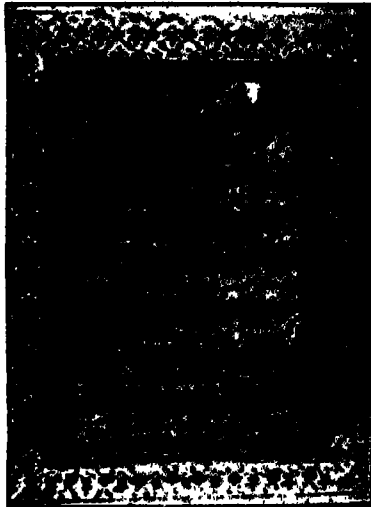
اعتقاد بوحدت وجود و فناء فی‌الله خود موجب رشد بیش از پیش آیین بکتی[3] که قرابت زیادی با صوفیگری دارد، گشت و در مقابل آیین بکتی نیز تأثیر بسزایی در شکل‌گیری صناعات شعری صوفیان هند گذاشت. اوج تبلور این آمیختگی و امتزاج را میتوان در شخصیت و اشعار شاعر بنام هند "کبیر" (۱۵۱۸-۱۴۴۰) مشاهده نمود. میگویند "کبیر" هندو متولد شد، مسلمان رشد یافت و همواره مذهب عشق و از خودگذشتگی و وحدت وجود را که مافوق هر تفرّق و چندگانگی و تضاد است، تعلیم و ترویج نمود.

در کنار این انتقال و امتزاج فکری و شعری، هنر خطاطی، کتاب آرایی و تذهیب نیز که در قرن ۱۳ میلادی در ایران و مصر بحد والایی از زیبایی و ظرافت رسیده بود، توسط سلاطین اسلامی همراه با دین اسلام به هندوستان وارد شد. البته حملهٔ تیمور در اواخر قرن ۱۴ موجب محو بسیاری از آثار خلق شده در طول دو قرن اوّل حکومت مسلمانان گشت ولی باحتمال قوی میتوان گفت که سلاطین مسلمان روش نقاشی روی کاغذ رابا وارد کردن کاغذ از ایران جایگزین نقاشیهای هندویی و چینی[4] نمودند که بشیوه سنتی بر سطح برگ درختان نخل کشیده میشد. در ایّام حکومت تغلقها و دودمان لودی (۱۵۲۶-۱۴۵۱) آتلیه‌ها و کارگاههایی در دربار برپا گردید که در آنها از متون فارسی و عربی رونوشت و نسخه‌های جدید تهیه میشد و حاشیه و صفحات آنها بروش سنتی ایرانی نقاشی، تذهیب و تزئین میشده است.

افزون بر هنرهای مربوط به کتاب این امرا با خود طرحها و ایده‌های نوی آوردند که بعدها در فضای هند شکل گرفت و عینیت یافت. گنبدها، طاق نماها ومناره‌ها برای معماران هندی اشکالی نو و بدیع بود. نوع تقسیم فضا تا پیش از این عهد صرفاً براساس طاقهای ساخته شده از ستونهای افقی صورت میگرفت. مسلمانان اصول بنا کردن طاقهای قوسی و ضربی را به معماران هند آموختند. ولی این تأثیر یکجانبه نبود و معماران مسلمان در کنار همکاران هندی خود در ساخت بناها مبتکرانه طرحهای افقی و منحنی را در هم آمیختند. ظهور این شیوهٔ نو از مهمترین نتایج این آمیزش فرهنگی بود که بعدها متکامل شد و بعنوان سبک معماری هندو - اسلامی هویتْ مستقلی یافت. تلفیق فرمها و نقوش در معماری هندو - اسلامی بیش از هر هنر دیگری مجسم کنندهٔ ویژگی و طبیعت چندگانهٔ اعتقاد و زیست هندویی و اسلامی است که در ایّام "سلطنت دهلی" ظهور نمود.

مغولهای فرهنگ دوست:

لفظ مغول برای ما ایرانیان موجی از بربریّت و خونخواری را در ذهن تداعی میکند و قتل و غارت‌های چنگیزخان را بیاد میآورد. اما نام مغول در هند همواره با احترام یاد میشود، چه امپراطوران مغول هند گرچه از نواده‌های چنگیزخان بودند، لیکن در گذرشان ازایران بسیار متأثر از فرهنگ و هنر غنی این کشور شدند و آنهایی که به هند رسیدند و سلسلهٔ مغولیهٔ بابری را مستقر نمودند، افرادی بودند فرهنگ دوست و هنرپرور. خدمات مغولان ایرانی شده بعرصهٔ نظام، سیاست، فرهنگ، ادب و هنر هند چون صفحاتی زرین در کتاب تاریخ فرهنگ هند میدرخشد.

همانگونه که ذکر آن گذشت، سلاطین دهلی علی‌رغم سعی فراوان نتوانستند هند را از تمامیت سیاسی آرام و متعادل برخوردار کنند. در اواخر "عهد سلطنت" افغانهای سلسلهٔ لودی[5] تحت فرمان اسکندر لودی و ابراهیم لودی امپراطوری بزرگ ولی ناآرامی را در هند تحت سلطه داشتند. محدودهٔ این ملک وسیع از شمال تا ساحل رود سند و تا مرزهای بنگال و از جنوب تا رود چنبل[6] گسترش داشت. حکام هندو در اکثر نواحی شمالی حاکمیت خود را از دست داده بودند. تنها راجپوتها[7] در ایالت راجستان توانستند علی‌رغم تجزیه‌های قبیله‌ای، مشاجرات خاندانی و نزاعهای منطقه‌ای استقلال خود را حفظ نمایند. در دکن وضع بدتر از این بود و سلاطین "بهمنی" که خود

قطعه‌ای از خط عبدالرشید دیلمی در موزه ملی هند

وارثان "سلطنت دهلی" بودند در نتیجهٔ منازعات داخلی در اوایل قرن شانزدهم منقرض گشته و جای خود را به ایالات مستقل کوچکتری دادند.

در سال ۱۵۲۶ ظهیرالدین محمد بابر از شاهزادگان مسلمان مغول که از نوادگان تیمور و چنگیز بود، سلطان ابراهیم لودی را در نبرد پانی پت[8] شکست داد و خود را حاکم هند اعلام کرد. ارتش کوچک لیکن دلیر او با شهامت بر سپاه عظیم صد هزار نفری شاه لودی فائق آمد. یک سال بعد بابر با سپاه عظیم‌تری که از ائتلاف حکام راجپوت تشکیل شده بود،مجدداً درگیر شد و اینبار نیز توانست پوزهٔ دشمن را بخاک بمالد. این نبرد مهم آخرین امید راجپوتها را برای استقرار نظام مستقل و برتر مبدّل بیأس کرد و باستقرار حکومت مغولان در دهلی انجامید. بابر بهنگام مرگش در ۱۵۳۰ ملکی را زیر سلطه داشت که از سوی مشرق تا بدخشان وکابل و از آنجا تا پنجاب و مرزهای بنگال گسترده بود.

به همراه خویش مگر چقدر کفن خواهی برد

یک کتیبهٔ بر روی کاشی به رنگهای آبی فیروزه‌ای مربوط به قرن هفدهم میلادی به خط نستعلیق؛ متعلق به منطقهٔ مُلطان پاکستان کنونی.

بازی سرنوشت:

فرزند بابر، همایون، در سال ۱۵۳۰ بر تخت نشست، لیکن ایام حکومت او که تا ۱۵۵۶ بطول انجامید، از لحاظ سیاسی و قدرت نظامی وضع بسیار نامطلوبی داشت. بطوریکه آنچه پدر با شهامت و خون دل بدست آورده بود، فرزندش رفته رفته به باد داد و بخش مهمی از این امپراطوری عظیم بدست شیر شاه سوری از مخالفان سرکش افغانی که بنحوی وارث قدرت "سلطنت دهلی" بود، افتاد. همایون چنان از جانب شیرشاه تحت فشار قرار گرفت که بناچار بسال ۱۵۴۴ برای مدتی به ایران گریخت. شاه طهماسب صفوی که در این ایّام عنان حکومت را در ایران بدست داشت و در تبریز بسر میبرد. بگرمی از این امپراطور تبعیدی مغول استقبال نمود، در دربار خود او را با عزت پذیرفت و بوی وعدهٔ مساعدت و پشتیبانی برای بازپس‌گیری قدرت از دست رفته داد امّا هیچکس در آن زمان حدس نمیزد که این شکست ظاهری باعث رشد جوانه‌های دوران طلایی هنر هند گردد که:

خدا گر ببندد ز حکمت دری
ز رحمت گشاید در دیگری

همایون که علی‌رغم ضعف زمامداری در هنردوستی و ادب صاحب ذوق بود. در دربار شاه طهماسب با هنرهای تجسمی ایران آشنا شد و شدیداً دلباختهٔ این آثار گشت. اشتیاق او بهنرهای ایرانی چنان عمیق بود که در سال ۱۵۵۴، هنگامی که توانست دوباره قدرت حاکمیت هند را بدست گیرد، دو نقاش نامی ایران به نامهای "میر سید علی" و "عبدالصمد" را از دربار ایران بهمراه خود به هند برد و بدین ترتیب آخرین یافته‌ها و پیشرفتهای هنری ایران در زمینهٔ مینیاتور، خوشنویسی، تذهیب، استفاده از براده و برگ طلا در تزئین حاشیهٔ صفحات، صحافی و جلدهای روغنی به هندوستان وارد شد. نقاشی "شاهزادگان خانه تیمور" که به "عبدالصمد" منتسب است و در موزهٔ انگلستان نگاهداری میشود، قدیمترین اثری است که توسط این هنرمند برای نصیرالدین محمد همایون دومین امپراطور مغول هند ترسیم گشته است. بسیاری از نقاشیهای دیگر این دوره نیز نفوذ بی‌شبههٔ هنر خط و نقاشی ایرانی را باثبات میرساند (تصویر ۲).
از همین نقطه است که نطفهٔ دورهٔ طلایی هنر هند منعقد میگردد. این نطفه پرورش می‌یابد و در عصر زمامداری امپراطوران بزرگ و هنردوستی چون اکبرشاه و نوه‌اش شاه جهان شاه باوج خود میرسد.

اکبرشاه که بحق اکبر کبیر لقب یافته، فرزند همایون شاه بود که در سن ۱۴ سالگی در سال ۱۵۵۶ بر تخت سلطنت نشست و قریب به نیم قرن یعنی تا سال ۱۶۰۵ میلادی بر عرصه پهناور هند حکم راند. او که ذاتاً شخصی خوش فکر، تیزبین، مدبّر و مدیر بود با درایت و اقتدار سرزمینهای موروثی بابر را که پدرش بواسطهٔ بی‌کفایتی سیاسی از دست داده بود، بازپس گرفت. گرچه اکبر سومین امپراطور مغول بود ولی او را بحق میتوان ستون خیمهٔ عظیم این امپراطوری نامید. اکبرشاه عامل مؤثّر وحدت‌بخش امپراطوری عظیمی است که بیش از نیمی از سرزمین وسیع هند را در بر داشت. هم او بود که محیط را برای شکل‌گیری آداب و رسوم و فرهنگهایی که تأثیرات آن هنوز هم باقی است، فراهم آورد. از ابتکارات وی ایجاد قرابتهای سببی میان مسلمانان و فرقه‌های مختلف مذهبی چون مسیحی، بودایی و هندویی بود. تجلی این سیاست فرهنگی بکر را میتوان در ازدواج وی با یکی از شاهزادگان راجپوت مشاهده کرد. این وصلت راه نفوذ ویرا در میان قبایل راجپوت

که در جنگاوری و دلیری شهرهٔ خاص و عام بودند و هنوز هم بهمین خصلت ستوده میشوند، گشود. بدین ترتیب امرای این قوم دریچه‌های دل بر مهر امپراطوری مغول گشودند و گردن بخدمت او نهادند. این استراتژی فرهنگی ثمرات بسیار ارزنده‌ای دربرداشت بطوریکه بزودی کل ایالت راجستان و در پس آن ایالات گجرات و بنگال سر باطاعت از دولت مرکزی فرود آوردند و اکبر در سن سی و چهار سالگی بر کل هندوستان شمالی، از منطقه سند تا دهانه رود گنگ و از هیمالیا تا کوههای ویندیا[9] در سرحد سرزمین دکن تسلط کامل یافت.

امپراطوری مغول که بعدها توسط جانشینان اکبر ادامه یافت بچنان قدرت و عظمتی رسید که آوازهٔ افسانه‌ای آن حتی در اروپای معاصر شنیده میشود. این هیبت و جبروت همه مخلوق اکبر بود. مسلماً در مورد تأثیر حکام مغول، شخصیتهای متفاوت و استعدادهای بارز شاهان آن هیچ سندی معتبرتر از آثار هنری که بامر و سفارش ایشان پا بعرصهٔ وجود نهاده، وجود ندارد.

در طی ۱۴۰ سال، از زمان اشغال هند توسط بابر تا مرگ نوهٔ او شاه جهان ۴ تذکره و کتاب و تاریخچهٔ زندگی ذی قیمت آنها انتشار یافت. تذکره تاریخی "بابرنامه" بزبان ترکی بقلم بابر "توزک جهانگیری" یا خاطرات جهانگیری بزبان فارسی و بقلم جهانگیر، از جمله بهترین و مفیدترین شرح حال نگاریهای فردی تاریخی محسوب میشود. دو تذکره دیگر عبارتست از "آئین اکبری" (بفارسی) بقلم "ابوالفضل علامی" تاریخ‌نگار صاحب فضل دربار اکبر و "پادشاه نامه" گزارش دقیق و رسمی وضعیت ایّام حکومت شاه جهان بقلم عبدالحمید لاهوری از شاگردان "ابوالفضل".

"بابرنامه" که شرح وقایع و جزئیات زندگی بابر، امپراطور اوّل مغول است در زمان اکبر شاه توسط مترجمان دربار وی بفارسی ترجمه و توسط هنرمندان آن دربار باظرافت بسیار مصوّر گردید. شرح احوال اکبر شاه که به "اکبرنامه" نیز شهرت دارد به امر شخص امپراطور در آلبومهای سلطنتی مصوّر گردید. در این سلسله اسناد و مدارک لشکرکشی‌های قهرمانانهٔ وی ثبت گردیده و در ضمن علاقه و گرایش او را به تقریب میان ادیان و فرهنگهای مختلف چون هندوئیزم، دین زرتشت، مسیحیت و یهودیت، که تأثیر مهمی در ایجاد اوضاع اجتماعی مطلوب و شیوهٔ مناسب ادارهٔ اجرایی کشور داشت، بتصویر کشیده شده است.

کتاب "خاطرات جهانگیری" ناخودآگاه و غیر مستقیم نمایانگر علایق، گرایشها و عطش بی‌حد و وصف جهانگیر به حوادث، مردم و حتی اشیاء اطراف وی است. جهانگیر شاه اشتیاق زایدالوصفی بجمع‌آوری حیوانات و اشیاء و آثار هنری نادر داشت و باین مضمون در توزک جهانگیری تأکید شده است.

نسخهٔ سلطنتی "پادشاه‌نامه" آخرین تاریخ مصوّر و معتبر مغولهاست متن این کتاب و تصاویر موجود در آن گرچه صرفاً بوقایع و حوادث بااهمیت حکومتی و

امپراطور جهانگیر در حال وزن کردن شاهزاده خرم
از نسخه مصور توزک جهانگیری
عهد مغول ۱۵-۱۶۱۰
نقاش: مانوهو

درباری و وصف و ترسیم لشکرنشیهای عظیم عهد شاه‌جهان منحصر گشته، لیکن از نظم و اقتدار و سلیقه و ظریف‌بینی او حکایت میکند.

دورهٔ حکومت شاه‌جهان شاه بعنوان اوج رشد هنری در عصر طلایی فرهنگ و هنر هند که با اکبر کبیر پی‌ریزی شده بود، ثبت گردیده است. دربار شاه‌جهان مرکز حمایت از محققان، عرفاء شعرا و هنرمندان بود. اکبر شاه علی‌رغم بیسوادی، از شمّ و درک و ذوق فرهنگی و هنری عمیقی بهره‌مند بود. در اوقات فراغت از مشاورانش میخواست تا کتب تاریخی و فرهنگی را برایش قرائت کنند و او بدقت گوش فرا میداد و پندها میگرفت. وی همیشه به شعر و هنر اهمیت میداد و هنرمندان و شعرا را حمایت میکرد و می‌ستود. هنرپروری در خانوادهٔ اکبر اصل بود و شاه‌جهان نوهٔ اکبر کبیر زیر نظر بزرگترین و عزیزترین همسر اکبر، رقیه سلطان بیگم پرورش یافت. شاهزاده خرم که بعدها شاه جهان لقب یافت، در ایام جوانی تحت تعلیم استادان مختلف بزبانهای فارسی، ترکی و عربی آشنا شد و درسهایی در خوشنویسی گرفت. شاه جهان نیز بدنبال سنت پدران خویش تأسیس کتابخانه‌ها، تألیف و بازنویسی نسخ خطی، نقاشی و معماری را تشویق کرد. آثار معماری بنا شده در ایّام زمامداری او چون قلعهٔ سرخ دهلی، قلعه لاهور، قلعه آگرا و از همه مشهورتر تاج محل، مقبرهٔ افسانه‌ای ممتاز محل همسر محبوب شاه جهان در زمرهٔ عالی‌ترین آثار معماری اسلامی و برجسته‌ترین آثار معماری در سراسر جهان شهرت دارد. هنر خطاطی اسلامی نیز در این عصر مورد عنایت خاص قرار گرفت. در میان سبکهای موجود در هنر خط چون نسخ و ثلث و تعلیق و نستعلیق که در ادوار قبل کم و بیش رایج بود، در عهد شاه جهان سبک نستعلیق که ابداع ایرانیان است، فراگیر گشت و در نتیجه هزاران نسخهٔ خطی بخط زیبای نستعلیق از این عصر بجای مانده است. استادان بی‌نظیری چون عبدالرشید دیلمی، معروف به رشیدا در این دوره بر عرصهٔ هنر خط درخشیدند و آثارشان آذین بخش موزه‌های جهان گشت.(شکل ۴)

در اینجا این نکتهٔ مهم شایستهٔ ذکر است که اسلام از طریق ایران و بواسطهٔ زبان فارسی به هند معرفی شد و لذا همان تأثیر را که عربی و خط ثلث و نسخ در مساجد و مقابر و اماکن مذهبی ایران دارد، در شبه قاره فارسی و خط نستعلیق‌داراست. پس خط فارسی در میان مسلمانان هند همواره با دین اسلام و عرفان مرتبط بوده است و خانوادهٔ سلطنتی و شاهزادگان از ایام کودکی تحت نظر استادان بعنوان فریضه بفراگرفتن خوشنویسی میپرداختند. بهترین گواه این مدّعی قطعه‌ای بخط زیبای تعلیق است که بدست شاهزادهٔ فاضل، محمد دارا شکوه

بازدید سعدی از یک معبد هندویی
از نسخه مصور بوستان سعدی
نقاش: بیشنداس بخط میر علی الحسینو
آبرنگ غیر شفاف روی کاغذ به ابعاد ۲۸/۶×۱۷/۵ سانتیمتر
موزهٔ هنری فوگ، دانشگاه هاروارد آمریکا

نوشته شده و اکنون در بخش نسخ خطی موزه ملی دهلی نگاهداری میشود. آثار مینیاتور ظریف و مجلل دورهٔ مغول نیز که فرزند مینیاتور ایرانی است، از آثار برجستهٔ دورهٔ حکومت حکّام مسلمان است. این سبک که آمیخته‌ای از مینیاتور ایران و خصائل فرهنگی بومی شبه قاره است، بعدها بصورت سبک مستقلی بنام سبک مینیاتور مغولی در عالم هنر شهرت یافت.

نفوذ و آمیختگی هنری هند و ایران بمقوله معماری و هنرهای تجسمی منحصر نمیگردد، بلکه در وادی شعر و ادب چنان گسترده و عمیق است که مجال ذکر آن در این مقال نیست. همین قدر باید بدانیم که سرزمین هند برای ادبا و شعرای ایران چنان مجذوب کننده بود که بسیاری از این افراد به هند مهاجرت نمودند و در این سرزمین عجیب رحل اقامت افکندند. کلیم کاشانی شاعر معروف ایرانی از جملهٔ این دلباختگان است و شیدایی او را نسبت به هند در ابیات زیر میتوان حس کرد.

بجز هند آرزویی نیست در دل روزگاران را
تمام روز باشد حسرت شب روزه داران را
وی هنگامی که بعلّت فوت یکی از بستگان مجبور بسفر به ایران شد، چنین نوشت:

اسیر هندم وزین رفتن بی‌جا پشیمانم
کجا خواهد رساندن پرفشانی مرغ بسمل را
زشوق هند زانسان چشم حسرت بر قفا دارم
که رو هم گر براه آرم نمی‌بینم مقابل را

آمیزش ادب فارسی با حال و هوای عجیب و غنی این دیار موجب ظهور سبکی در شعر پارسی گشت که بسبک هندی شهرت دارد. دیوان صائب تبریزی بهترین نمونهٔ اشعار این سبک است. این اختلاط موجب ظهور شعرای هندی پارسی‌گویی چون امیر خسرو دهلوی، میرزا غالب، میرزا محمد قتیل و ... گشت که خود در عرصهٔ ادب فارسی دارای شأن و مرتبهٔ والاییند.

مطالبی که در سطور فوق ذکر آن گذشت، چون قطرهٔ کوچکی است در مقابل اقیانوس بیکران فرهنگ مشترک هند و ایران. جای تأسف است که اینهمه اشتراک که مایهٔ اصلی اتحاد و درک دو جانبه و زمینهٔ احیای دوستی‌ها و مودّتهای کهن است، اینگونه متروک مانده و جای آن دارد که اولیای امور و ارباب فضل و اهل هنر در زدودن غبار از آیینه زلال این معرفت کمر همّت بربندند و کالبد فرتوت الفتهای دیرینه را جوانی و طراوت و روحی نو بخشند.

یادداشت:

۱- Guru، گورو در فرهنگ هندویی به مقتدا و مرشد اطلاق میشود.

۲- Sanyasi سانیاسی بمعنی زاهد و تارک دنیاست.

3- Bhakti

۴- مذهب جین Jainism از مذاهب هند است که در کنار بودیزم بعنوان عصیانی علیه سیطرهٔ برهمنیزم در دین هندویی ظهور کرد. معبود این فرقه مهاویر نام دارد که معاصر بوداست. از تعالیم این مذهب تساوی میان اقشار اجتماع است و نظام طبقاتی موجود در هندوئیزم را نمی‌پذیرد.

5- Lodi

6- Chanbal

۷- راجپوتها Rajputs قبایل سلحشور مقیم ایالت راجستان واقع در هند شمالیند که از لحاظ ترکیب آناتومی، چهره و حتی آداب و سنن و پوشاک، مشابه بلوچهای ایرانند. این فرقه به مردانگی، شهامت و جنگاوری شهرت دارند و هنوز بهمین صفت ستوده میشوند.

8- Panipat

9- Vindya

رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران - دهلی نو

سینمای آفریقای سیاه

گفت وگو با ادریسا اوئدرائوگو، کارگردان آفریقایی

○ پس از *یاآبا* برنده جایزه منتقدان در کن، وبعد تیلای، برنده جایزه بزرگ هیئت داورن، شرایط شما برای ساخت فیلم تغییرکرده است؟ فیلمبرداری *سامبا ترائوره* آسانتر انجام شد؟

□ مشکل فیلمهای آفریقایی در یکنواخت بودن آنهاست، چون برداشت غرب این است که ما نه روی همان دادهها و نه همان ارزشهای آنهان کارمی‌کنیم. علی‌رغم فلسفه خاص و نظریه اصلی آنان، هر فیلمی که در آفریقا و به وسیله یک آفریقایی ساخته شده باشد، بیش از هر چیز در طبقه‌بندی سینمای آفریقا قرار می‌گیرد. شرایط فیلمسازی من برای *سامباترائوره* تغییر نکرده است. سعی کرده‌ام نوآوری کنم، کمی از فیلمهای قبلی‌ام جلوتر باشم، اما خیال، همیشه جای خالی ابزار راپر نمی‌کند. ما ناچاریم با آنچه در اختیار داریم نوآوری کنیم (نظریه‌هایا شیوه‌های فیلمسازی) اما همیشه نمی‌توانیم بیش از ابزاری که در دست داریم در رویاباشیم. وقتی در دکورهایی مثل دکورهای *سامباترائوره* فیلمبرداری می‌کنیم،ن با گروهی که همه سیاهپوستند و همین امر نور بیشتری جذب می‌کند، به نورپردازی بیشتری نیاز داریم. به همین ترتیب ابزار نورپردازی بسیار سنگین است و باید آنها را با نرخ بسیار بالا و باگرانترین هزینه حمل و نقل هوایی انتقال داد. ما هنوز امکان ساخت فیلمهایی که فیلمهای دیگر را به رقابت می‌طلبند، نداریم. باگذشت زمان من لزوم کارکردن در فرانسه و پایه‌گذاری خانه‌های تولید فیلممان را در آنجا بیشتر حس می‌کنم، چون فرانسه تنها کشور اروپایی است که سیاست واقعی سینما را به اجرا گذاشته است. سینما و تلویزیون فرانسه طوری ترتیب یافته‌اند که برای دستیابی به همه این جایگاهها، خودمان هم باید فیلمهای فرانسوی تولید کنیم.

○ مشکل دیگر هم مشکل پخش است. بیست سالی است که پخش فیلمها تحت حمایت کمپانیهای بزرگ و دولتهای استعماری بوده است.

□ با توجه به این که آفریقا تنهاسالی ۴ یا ۵ فیلم تولید می‌کند، نمی‌توان پخش فیلم را کنترل کرد. بورکینافاسو به خوبی به این موضوع پی برده است، طوری که از سال ۱۹۶۹ مالیاتی برای تمام فیلمهای خارجی که در سینماهای این کشور به نمایش درمی‌آید، درنظر گرفته است. ۱۵٪ از درآمدهای ناخالص برای پیشبرد سینمای بورکینافاسو به کار گرفته می‌شود. حداقلی از ابزار تولید نیز به خاطر وجود همین مالیات که به سینمای بورکینوفاسو امکان می‌دهد یکی از پویاترین سینماهای آفریقاباشد، آماده کار است. دلیل دیگر لزوم جذب شدن در نظام بهره‌برداری غربی از فیلمها، دسترسی به ماهواره‌هاست. امروز دوازده ماه پس از نمایش، امکان پخش فیلمها در کانالهای تلویزیونی سراسر دنیا وجود دارد. و اگر ما جذب این سیستم نشویم، حتی نمی‌توانیم فیلمهای آفریقایی را در کانالهای تلویزیونی خودمان ببینیم. رویکرد نفوذ در نظامهای تولید جهانی، آفریقا را به سوی جایگاه صحیح خود هدایت می‌کند. ساختارها یا آموخته‌های سینمایی منحصراً به یک قوم یا یک نژاد تعلق ندارد. بلکه متعلق به تمام دنیاست و من براین نظریه تاکید می‌کنم. مسلماً استقلال ابزار، دانش، استعداد یا یک ایده ممکن است از خلال یک تصویر درخشش داشته باشد، اما ما همیشه در برابر سینماگران شمال شکست خورده‌ایم.

○ چه چیز باعث شد که شما داستان زندگی سامبارا، یعنی مردی که به دهکده زادگاهش بازمی‌گردد، تعریف کنید؟

□ تکرار می‌کنم. آدم چیزی را تعریف می‌کند که می‌تواند تعریف کند. *سامباترائوره*،پیش از هرچیز داستانی است که من توانستم با ابزاری که در دسترسم بود به تصویر بکشم. در مورد فیلمهای دیگر هم باید بگویم که مایل بودم داستان بسیار مدرن‌تری را تعریف کنم؛ *یاابا* ریشه در افسانه‌ها داشت، *تیلای* برگرفته از اسطوره‌ای کهن و نزدیک به تراژدی یونانی بود. در *سامباترائوره*، ما با شرایط یک زندگی مدرن رودر روییم، هرچند که داستان در یک دهکده می‌گذرد. مسئله عمده این مرد است یعنی سامبا، که به وسیله سرنوشت خویش تعقیب و گرفتار شود. او راهزنی کرده است و سزایش را هم می‌بیند، اما پیش از این طبق خواسته‌هایش و در دهکده زادگاه خود خواهد گذرانید.

○ توضیح سنگین و استدلالی مناسبی از خطای او در فیلم نیست که سفیدپوست

ظالم و بدطینت فیلم را در موضع دیدگاهی ناکامل و یک سونگرانه از آفریقا قرار دهد. مسئولیت عمل او منحصراً به ساماباترائوره برمی‌گردد...

□ استعمارگری و نو استعمارگری وجود دارد. این واقعیت دارد، همان طور که راهبران سیاسی هم هستند که مثل سامبا عمل می‌کنند و در دهکده‌ها ویلا می‌سازند. اما دردی او به وسیله استعمارگری توجیه‌پذیر نیست. ساماباترائوره عملی فردی مرتکب می‌شود که مسئولیت آن را هم به عهده می‌گیرد.

○ شخصیت ساماکمی ایده‌آل است، وجدان بیدار شده‌اش، براثر خطایی که مرتکب شده، از او، در فیلمی که کم و بیش رئالیستی است، شخصیتی غیرعادی می‌سازد که در نتیجه کمتر جنبه نماینده‌بودن دارد.

□ او به طور نسبی شخصیت فوق‌العاده‌ای نیست چون هرکسی مرتکب خطاهایی می‌شود و با این خطاها زندگی می‌کند. سامبا می‌کوشد تا با رسیدگی بیشتر به اوضاع دهکده از خود رفع اتهام کند. اما خودش از اول خوب می‌داند که نمی‌تواند از تقدیر خود فرار کند.

○ به عبارت بهتر تاثیر این بخش به کمک تدوین در چشم تماشاگر تقویت شده است. از طرفی صحنه راهزنی صحنه آغازین است، اما از طرف دیگر، به طور نامنظم پلیسها را می‌بینیم که سامبا را تعقیب می‌کنند.

□ ما از اول همه چیز را راجع به این شخصیت می‌دانیم. سامبا یک فراری است که به خانه‌اش برمی‌گردد. پرده‌برداری از همه‌چیز در همان ابتدا، انتخاب را مشکل می‌کرد چون بعد از آن می‌ترسیدم که نتوانم تماشاگر را تا انتهای ماجرا نگه دارم. این خطر را پذیرفتم که ببینم آیا هنوز می‌توانم علی‌رغم شناختم از دانسته‌های ابتدایی حادثه و توجه ایجاد کنم یا نه. درضمن می‌خواستم بدانم آیا سامبا علی‌رغم عمل خلافش حس همدردی ایجاد می‌کند یا خیر.

○ تنها صحنه‌ای که در شهر گرفته شده است صحنه ابتدایی فیلم است. آیا این مربوط به هزینه فیلمبرداری است، یا ترس از رویارویی با تصاویر شهر یاجهت‌گیری زیباشناختی برای رعایت وحدت مکان؟

□ یک نما برای نمایش خشونت شهری کافی بود. من از این نمای آغازین فیلم که شیوه‌ای برای جادادن کل داستان بود، خیلی مغرورم. این نما، نمای بسیار قوی‌ای است که به فیلم آهنگ می‌دهد و از هرگونه تفسیر و پرگویی دربارهٔ دشواری زندگی شهری جلوگیری می‌کند.

○ نه تنها ساماباترائوره قهرمان محکمی است، بلکه خود جامعه نیز خیلی آرمانی به نظر می‌آید. از طرف دیگر مسئله ایدز چه می‌شود؟ همهٔ اهالی دهکدهٔ شما در نهایت سلامت به سر می‌برند درحالی که این بیماری غوغا می‌کند. آیا پرداختن به این مشکل متعلق به قلمرو یک فیلم رئالیستی نیست؟

□ مسئله من ساختن فیلم رئالیستی نبود، از ابزاری که در اختیارم بود استفاده کردم تا یک سرنوشت فردی را به تصویر بکشم. فیلم لحظه‌ای از رویاست، لحظه‌ای گریز که جزیی از واقعیت به شمار می‌آید اما ارتباط زیادی با آن ندارد. من نمی‌خواستم وارد مناظره‌های روشنفکرانه تناقضهای آفریقا شوم. هیچ تمایلی نداشتم که به مشکل قبایل و جامعه بپردازم. هدفم گردآوری ماجرا حول شخصیت ساماباترائوره بود. درست است که مشکل ایدز خیلی مهم است. به علاوه من راجع به این موضوع یک فیلم سفارشی می‌سازم.

○ کیفیت تصویری فیلم و کار مهم شما روی نور باعث سوق‌دادن فیلم به سوی فضای غیربومی و غربی نمی‌شود؟

□ این پرسش در مورد *اورگا* یا *رویای آریزونا* مطرح نمی‌شود. چرا تا مسئله یک فیلم آفریقایی پیش می‌آید قضیه طور دیگری مطرح می‌شود؟ ما باید مراقب باشیم و بگذاریم به سوی ناچیز بودن پیش برویم، و با دقت زیادی روی زیباشناسی فیلمهایمان کارکنیم. شاید روزی بتوانیم فیلم سینما سکوپ بسازیم.

دنیای پر رویا و حکایت شگفت‌انگیز، خواسته‌ای جز نمایانده شدن ندارد. در آفریقا دکورهای شگفت‌انگیزی وجود دارد.

اما کمبود ساختارها امکان بهره‌برداری از آنها را فراهم نمی‌کند. هنگامی که مشکلات زیرسازی حل شود، فرانسویها، آمریکاییها یا چینیها به آفریقا خواهند آورد. ما باید اینجا کار کنیم که بتوانیم امکان تلاقی بصری بصری فرهنگها را به وجود بیاوریم. تنها آزادی من در *سامباترائوره* خلق تصاویر از خلال این دکورهای عالی بود. این درست است که گاهی از خود می‌پرسم آیا واقعاً در بورکینافاسو هستم یا نه.

این چهره آشناست، شاید لازم باشد چیز دیگری را به جز فقر نمایش داد تا افراد را برای پذیرفتن سرنوشتشان تشویق کرد. به همین دلیل است که ما باید ابزار بیشتری فراهم کنیم. ابزار برای ایجاد سبک و نوشتار سینمایی لازم است. کاربرد ابزار در پویاکردن است. پیش از این می‌توانستیم از تراولینگ استفاده کنیم، حالا جرثقیل کم داریم. برایم مهم است که از هر چیزی که به دست می‌آورم استفاده کنم

○ با این حال، علی‌رغم کمبود وسایل، شما به بهترین نحوی از ابزاری که در اختیار دارید استفاده می‌کنید.

□ مسلما. اما صدا و نور از عناصر اصلی تصویر است. این فیلم تنهاوسیله‌ای است برای ساختن فیلمهایی دیگر و با شرایط بهتر.

○ آیابه کارگیری بازیگران حرفه‌ای و غیر حرفه‌ای با هم برایتان مشکل ایجاد نکرد؟

□ نه، با درنظر گرفتن این نکته که این افراد کمی در سینما کارکرده بودند. من خیلی بیشتر از آنها تجربه داشتم، تاحدی که در برابر خواسته‌های من انعطاف‌پذیری زیادی از خود نشان می‌دادند. و این باعث به وجود آمدن دوستی بین ما شد چون می‌دانستیم که داریم با هم تجربه تازه‌ای را آغاز می‌کنیم. بازیگران من از موضوع آگاهی داشتند و مرا در این حرکت حمایت کردند. باید بگویم که در این مورد هم ما باید به سمت حرفه‌ای شدن پیش برویم. اما باز هم مشکل هزینه پیش می‌آید چون آنها با اصول نظام حمایت اجتماعی فرانسه زندگی می کنند.

○ اخیراً عمر بونگو، رئیس جمهور گابون اعلام کرد که نتایج ویرانیهای فرهنگی ناشی از استعمارگری و مارکسیسم در آفریقا آنطور که اکثر غربیها مایل بودند، نبود. تغییرات ایجاد شده فقط سطحی بود و روح آفریقایی در برابر این حرابیها مقاومت کرد. شما که در طول تحصیلتان تجربه کیف و فرانسه را داشتید در این مورد چه نظری دارید؟ آیا این تجربه‌ها باعث ایجاد رابطه شما با سینما شد یا آن را تغییر داد؟

□ مسئله روح آفریقایی باید به صورت فردی مطرح شود. در ضمن ممکن است به صورت جمعی و به شکل دستمایه یا انحصار سیاسی مطرح شود. فرهنگ یا تمدنی در کار نیست مگر به وسیله عناصر سازندهٔ یک سرزمین، یک ناحیه یا یک دهکده تقسیم شده باشد. روح رنگ ندارد. این عبارت روح آفریقایی اشتباه تفکر برهانی فرهنگی سیاسی ماست که غرب را نیز به اشتباه وا می‌دارد. برای ساختن یک آفریقای نیرومند باید به پیچیدگی وحشتناک و تنوع گسترده فرهنگها و سازندگان آن توجه داشت. در مورد روسیه و غرب هم باید بگویم که آنها حقیقتاً سازنده درک و تفکر سینمایی من نبوده‌اند. فرانسه و بویژه ایدک فقط فنون سینمایی جهانی را به من آموخت. دیدگاه یک مسئله شخصی است.

تیلای

گفت و گو با آداما درابو

آدامادرابو متولد سال ۱۹۴۸ و اهل مالی است. او فرزند شهر است اما همه چیز خود را مدیون روستاست. درابو که از فرهنگ مدرن تأثیر گرفته است در سال ۱۹۶۸ در دهکدهٔ کوچکی به تدریس پرداخت، دهکده‌ای که در آن سنتهای اجدادی کشورش را کشف کرد. تکان ناشی از تضاد فرهنگها به او امکان داد که عطش ایجاد ارتباطش را فرو بنشاند که این کار را ابتدا به وسیلهٔ چهار نمایشنامه (*ماسا*، ۱۹۷۲؛ *گنج آسکیا*، ۱۹۷۷؛ *بارش خداوند* ۱۹۸۲؛ pouvar depagnes؟ قدرت لنگ، ۱۹۸۳) به همراه یک رمان (زیبا و تس‌پرور، ۱۹۷۸) و پس از آن نیز از راه تابلوهایی که امروز نزد دوستانش می‌توان یافت، انجام داد و سرانجام با یک فیلم سی و هشت دقیقه‌ای به نام *فیبا*، *یک روز از زندگی یک زن روستایی* در سال ۱۹۸۶ با مخاطبانش ارتباط برقرار کرد. آداما - *درابوسینما* را نزد خود آموخته است؛ فیلمبرداری را به شکل تجربی فراگرفته و سابقاً دستیار شیخ عمر سیسیکو بوده است؛ *تادونا* نخستین فیلم بلند اوست که در جشنوارهٔ کن ۱۹۹۱ بسیار مورد توجه واقع شد.

○ ممکن است کمی از فیلمنامهٔ *تادونا* برایمان حرف بزنید؟ چه وقت آن را طرحریزی کردید؟

□ فکر فیلمنامه *تادونا* از مدتها پیش در دهنم بود چون من بچهٔ شهرم. پدر و مادرم کارمند دولت بودند، به همین دلیل من مدت زیادی در شهر زندگی کردم. من در طرح سیاست اصلاح آموزش مالی در سال ۱۹۶۲ شرکت داشتم، هدف از این طرح، آموزشی توده‌ای و با کیفیت بالا بود؛ برای این کار، تقریبا همه جا مدارسی تأسیس کردیم و از هموطنان جوانمان خواستیم که در این تلاش ملی آموزشی شرکت کنند؛ خودم برای تدریس به دهکدهٔ کوچکی رفتم و این برایم اولین تکان بود چون تا آن زمان روستاندیده بودم. به سرعت پی بردم که آنجا چیز مهمی وجود دارد. من با ذهنیت شهری و جوانم، همه چیز را تقریباً بربروار می‌دیدم.

پس از دوسال فهمیدم که نیروی واقعی سرزمین ما در آنجا نهفته است، نیرویی که تضادهای آب و هوایی و ژئوپولیتیک بر آن مهار زده بود و به نظرم رهاشدن آن مهم و اساسی بود. اما من چطور می‌توانستم این مسئله را بیان کنم؟ سعی کردم آن را با جراهای تأتر و نقاشیهایم ابراز کنم، ولی برایم راضی کننده نبود، نمی‌توانستم تاثیری را که می‌خواستم ایجاد کنم. کار سینمایی یکی از رویدادهای دوران کودکیم بود، به خودم می‌گفتم روزی که پشت دوربین قرار بگیریم، اولین کارم را دربارهٔ همین موضوع خواهم ساخت. در سال ۱۹۷۹، توانستم به صورت فیلمبردار در مرکز ملی تولید سینمایی مالی شروع به کار کنم. اول به شکل تجربی کارکردم چون نتوانستم به دانشگاه بروم؛ این تجربه برایم به مدت ۱۰ سال تمام شد، و نخستین کارم یک فیلم سی و هشت دقیقه‌ای بود به نام *فیبا*، *یک روز از زندگی یک زن روستایی*. بعد در حالی که خودم را به اندازهٔ کافی قوی حس می‌کردم، به خودم گفتم: "حالا فیلم دلخواهم را می‌سازم". اما مشکلات هم به همان زودی مطرح شد: فیلم باید مستند باشد یا داستانی؟ آنچه مسلم بود نمی‌توانستم با فیلم مستند پیامم را برسانم، چون روستاییان امروزی، در برابر ما که از همان سرزمین، ولی تعلیم گرفته بودیم، عکس‌العمل واپس‌گرایانه‌ای داشتند و در ضمن مردم سرخورده‌ای بودند؛ بنابراین می‌بایست از داستانی شروع می‌کردم که ریشه در واقعیت داشت. وقتی در سال

۱۹۶۰ استعمارگری در آنجا از بین رفت، ما که در مدرسه بودیم قدرت را در دست گرفتیم. و همه طرحهایی که برای پیشرفت پیشنهاد کرده بودیم، همهٔ اصولی که روستاییان سعی در دنبال کردن و اجرای آن داشتند و به طور کلی تمام نقشه‌هایمان شکست خورد. از مستند ساختن منصرف شده بودم؛ قاعدتاً می‌بایست با داستانی شروع کنم که ریشه در واقعیت، در زندگی روزمرهٔ آنها و مشکلاتشان داشته باشد، و همان جا پیامم راانتقال می‌دادم. می‌خواستم در این فیلم قهرمان هم بسازم، زیرا روستا به من این امکان را داده بود که خودم ببینم که امروز حق با روستاییان است. در آغاز دوران استقلال قهرمان کسی بود که به مدرسه می‌رفت و مدرکهایی هم می‌گرفت. ولی آیااین مردی است که ماامروز به او نیاز داریم؟ من قصد داشتم با فیلم مردم را در محیطی پرجوش و خروش قرار دهم، زیرا ساحل خشن است و خشک: از طرف دیگر دولت، شما را آزمایش می‌کند، سیاستمداران هم مثل هرجای دیگر به تعهداتشان پایبند نیستند و جز به ثروتمند شدن فکر نمی‌کنند. من در کنار تمام جوش و خروشی که اطراف مرد ساحلی وجود دارد، قهرمانی ساخته‌ام که هیچ کمبودی ندارد و از دو فرهنگ گوناگون برخاسته است: سنّتی و مدرن. او را می‌بینیم که تصنعات زندگی مرفه را رها کرده است، دفتر کار مجهز به تهویهٔ مطبوع و اتومبیل؛ در یک روستا ساکن می‌شود و در جست و جوی نوعی دارو برمی‌آید. این عمل به او امکان می‌دهد بین دو فرهنگ تعادل ایجاد کند. به نظر من کسانی که امروز شیرهٔ جان ملت را می‌کشند، تنها به لذت‌بردن، خانه‌های زیبا، اتومبیلهای لوکس فکر می‌کنند و تعطیلاتشان را در اروپا یا آمریکا می‌گذرانند، مثل او ایجاد تعادل بین فرهنگها را بلد نیستند. این برقراری تعادل نوعی پویایی در انسان به وجود می‌آورد که او را به سوی چیزی جهانیتر سوق می‌دهد. این مرد جوان به ما می‌گوید که چرا به دنبال این دارو رفته است: برای خوشبختی مردم، نه فقط خوشبختی برادرش بلکه خوشبختی همه. فرهنگ سنتی به او امکان

تادونا

می‌دهد که در اعماق نفوذ کند؛ فرهنگ مدرن باعث می‌شود که او از حود سؤالاتی بکند و جست و جویش را تا رسیدن به هدف نهایی دنبال کند، یعنی تا جایی که پیرزن به او راز ساختن این دارو و نه میزان مصرف آن را می‌دهد. او هربار که از طریق فرهنگ سنتی راه به جایی نمی‌برد به علم رجوع می‌کند. پس باید برای برای رفع مشکلش فرهنگ مدرن را نیز وارد ماجرا کند. فرهنگ ما بسیار غنی است، من به این نکته آگاهی دارم، اما ما به ره‌آوردهای مدرن نیاز داریم. نمی‌خواهم بگویم که این ره آورد باید بر فرهنگ سنتی پیشی بگیرد. باید این دو را به هم نزدیک کرد. و زمانی که بتوانیم این کار را بکنیم، بشر به صورت یک عنصر مثبت درمی‌آید و از مرزهای جغرافیایی خود فراتر می‌رود و این بار دارویی با مصرف جهانی، همه‌جا به کار خواهد رفت. کسانی که به این بیماری مبتلا باشند از این راه درمان خواهند شد. و این داروی جهانی، دانسته‌ای است که در همه جای دنیا وجود دارد. پس دانش حقیقت هم هست. حقیقت، تنها آفریقایی، اروپایی یا آمریکایی نیست؛ جهانی است. و اگر ما این دو فرهنگ را به هم نزدیک کنیم، انسانهای مثبتی خواهیم شد.

○ آیا این موضوع انتقاد شدید شما را به دولت مالی در فیلم توصیح می‌دهد؟

□ امروز سینماگری مثل من، در برابر مشکلات کشورش باید حل شود، نمی‌تواند از دور به این تلاشی که برای

توسعه صورت می‌گیرد نگاه کند، من یک هنرمندم و در این راه مردم انگیزهٔ منند. به مشکلاتشان توجه می‌کنم و سعی می‌کنم که این مشکلات را برای قدرت مطلقی که در برابر ما قرار دارد مطرح کنم. من می‌توانم این وجدان را چه در سطح ملت و چه در سطح نیروهای عمومی بیدار کنم. فقط باید شجاع بود. این توانایی را مدیون جامعه‌ام چون موقعیت این را داشتم که به مدرسه بروم. مگر چند نفر از بچه‌های سرزمین من چنین شانسی داشته‌اند؟ سی، چهل درصد؟ و من چطور توانستم تحصیل کنم؟ پدرم پولی نپرداخت، من بورسیه بودم پس با عرق روستاییان، با عرق ملت تحصیل کردم. امروز به عنوان یک شهروند باید جبران کنم. وظیفهٔ من است که با استفاده از دوربین به آزادسازی نیروی زندهٔ سرزمینم کمک کنم. حتی اگر این مسئله برای من یا سینما عواقبی داشته باشد، باید این شهامت را داشت.

○ پس از پایان *تادونا* ادارهٔ سانسور از شما نخواست چیزی را از فیلم ببرید؟

□ نه، اما، در این قسمت جنبهٔ دوم سانسور وارد عمل می‌شود. آنها شیوهٔ ماهرانه‌ای را برای توقیف فیلم به کار می‌برند. امروز در آفریقا مسئلهٔ دموکراسی مطرح شده است. تک حزبهایی هستند که می‌خواهند دموکراتیک باشند. اول جایزهٔ فیلمبرداری می‌دهند، بعد ایرادهایی می‌گیرند، فیلم را توقیف می‌کنند و چنین توجیه می‌کنند که اگر ما دموکرات نبودیم اصلاً اجازهٔ ساخته شدن چنین فیلمی را نمی‌دادیم.

○ آیا فیلم نیمه کوتاه شما، *نیبا*، مقدمهٔ *تادونا* بود؟

□ این فیلم یک روز از زندگی یک زن را از سحر تا غروب در یک روستا دنبال می‌کند. این زن دو فرزند دارد و باید در عین حال خانه‌دار خوبی باشد، غذا بپزد، بشوید، باغچه‌اش را آب بدهد، غذا را به مزرعه‌ای که کیلومترها از منزلش فاصله دارد ببرد، شخم بزند، چوب جمع کند، و غروب باید به فرزندانش برسد و دوباره غذا درست کند اما باید به شوهرش رسیدگی کند و برای او همسر خوبی باشد، همسری که اگر در میدان عمومی مشغول وراجی نیست، در فصل شخم‌زدن در مزرعه کار می‌کند. اینجا دو فصل خشک و بارانی وجود دارد. در طول فصل خشک، مرد فقط به کارهای نوسازی داخل منزل می‌پردازد مثل طناب‌بافی؛ او غالباً هنگامی که همسرش مشغول کار است در میدان عمومی شهر وقت می‌گذارند. زن باید مراقب دختر کوچکش باشد و به پسر که به مدرسه می‌رود نیز رسیدگی کند. این یک روز از زندگی زنی است که حتی فرصت ندارد به خودش فکر کند. و این یک روز نمایندهٔ تمام زندگی اوست. چون فردایش هم به همین ترتیب خواهد گذشت. *نیبا* از طریق جنبه مستند گونه‌اش با *تادونا* ارتباط پیدا می‌کند چون این آخری نیز به زندگی مردی روستایی می‌پردازد، مردی ازاهالی ساحل که محیط ژئوپولتیکی اطرافش از هر سو برایش مانع ایجاد می‌کند. هردو موضوع به مشکلاتی می‌پردازند که مانع از پیشرفت می‌شود.

○ بازیگرانتان را اعم از آماتور و حرفه‌ای، چگونه انتخاب کردید؟

□ یکی از مشکلاتم این بود که هم در شهر و هم در روستا فیلمبرداری می‌کردم. و بازیگر حرفه‌ای هم در جایی وجود ندارد. تنها حرفه‌ایها کسانی هستند که در دو یا سه فیلم بازی کرده‌اند. من چند نفری را انتخاب کردم که مطمئن باشم بازیگران خوبی را برای بردن به محل مورد نظرم در اختیار دارم. **پالاموساکیتا** در تمام فیلمهای **سلیمان سیسه** بازی می‌کند. بعضی دیگر هم عضو گروه ملی **کوته پا** هستند که در آن جوانان برای انستیتو ملی هنر تربیت می‌شوند. برای انتخاب گروه سوم از رادیو آگهی کردم: پدیدهٔ فوق‌العاده‌ای بود: بیش از دویست نفر خودشان را معرفی کردند. اولین انتخاب را به کمک دستیارانم انجام دادم، بعد با یک دوربین کوچک ویدئویی امتحان کردیم: وقتی شروع به نمایش تصاویر می‌کردیم، بعضیها بلند می‌شدند و می‌گفتند: "نه آداما، این طوری نمی‌شود، موفق باشی، خداحافظ." و بازیگران اصلی زن و مرد را از همین گروه انتخاب کردم. بعدها فهمیدم که اینها مدرسه هنرهای نمایشی را تمام کرده و بیکار بود

چهارمین گروه را در سطح روستا و از مـ
فیلمبرداریمان انتخاب کردم و چون ا
افراد زندگی روزمره‌شان را بازی می‌کر
کافی بود که خوب هدایتشان کـ
می‌بایست بازی را بااین چهارگروه هماهنـ
کم و این کار خیلی مشکل بود. برای مـ
پیرزنی را در دهکدهٔ بامبارا واقع در هشـ
کیلومتری محل فیلمبرداری انتخاب کـ
بودم اما او می‌توانست این مسافت را ـ
کند. مجبور شدم یکی دیگر را که بتواند
زبان بامبارا صحبت کند - چون زبان آنـ
دوگون است - پیدا کنم، اما فیلمبردا
ادامه پیدا می‌کرد و من کسی را پیدا نکـ
بودم. ساعت شش صبح روزی که من
این شخص احتیاج داشتم، دستیارانـ
فرستادم که زنی را با مشخصاتی که مـ
خواستم پیدا کنند. آنها یک نفر را آوردند
من به محض اینکه او را دیدم گفتم: "عا
است، همانی است که می‌خواستم." ا
پیرزن حتی نمی‌دانست سینما یعنی چه.
هنگامی که دیگران در دهکدهٔ مسـ
می‌شدند من با او حرف زدم و اعتمادش
جلب کردم. او بلافاصله در جریان اوضـ
واقع شد و مرا "پسرم" خطاب کرد. در طـ
یک روز نوعی همراهی و همدستی بـ
مابه وجود آمد؛ و من با استفاده از هـ
رابطه از او طوری که می‌خواستم باز
گرفتم. من عموماً بازیگران را هول نمی‌کـ
بخصوص غیرحرفه‌ایها را، چون اکثر ایـ
نمی‌دانند که برای چی به آنجا آمده‌اند. بـ
بازیگر را با شیوه‌های روانشناختی و نرم
پیش برد و همین کار وقت می‌گیرد. گاه
باید با بعضی کمی محکمتر برخورد کرد
با بعضی دیگر باید با ملایمت پیش رفـ
بعضی بازیگران به طور خودکار شما
راضی می‌کنند، و بعضی دیگر را برای ـ
وجودن آوردن حالت مخصوص چهره با
هل داد؛ به هر حال من آنجا هستم، تحریـ
می‌کنم و آنقدر با آن شخص حرف می‌زنم
این حالت در او ظاهر شود. می‌گذا
دوربین فیلم بگیرد، صدا را به حال خـ
می‌گذارم، وضعیت را برای بازیگر تا بـ
دست آمدن حالت مورد نظرم تشریـ
می‌کنم.

○ اولین برخورد واقعی شما با سینما چه بود؟

□ اولین فیلمی که دیدم، یکی از فیلمهای ادی کنستانتین بود به نام مرد و بچه. پولم را ذره ذره جمع کردم بودم که بتوانم با برادرهای بزرگم به دیدن این فیلم بروم. آنها وقتی از سینما برمی‌گشتند چیزهایی را که دیده بودند برایم تعریف می‌کردند. حیفی حالب بود، ولی به بهانهٔ اینکه من خیلی کوچک بودم نمی‌خواستند مرا با خودشان ببرند. شاید کسی این ارتباط بین مرد و بچه را جایی در فیلمهای من پیدا کند. امروز نمی‌توانم آن را تشریح کنم اما می‌دانم که فیلم برایم مهم بوده است. بعدها در کالج، نزد مبلغان، نمایشهای هفتگی برگزار می‌شد و من هر شب آنجا بودم. رمانهای مصور و کتابهای بسیاری خواندم. می‌توانستم یک هفته را فقط با خواندن سپری کنم. وقتی اصلاح آموزشی صورت گرفت، من به این دهکدهٔ کوچک آمدم و پدرم به من گفت: "نمی‌فهمم آداما، تو که همیشه می‌خواستی کار سینمایی بکنی، حالا چمدانت را برداشته‌ای و می‌خواهی برای تدریس به یک دهکدهٔ کوچک بروی." به او جواب دادم که این کار برایم مهم است ولی این را هم اضافه کردم." ناراحت نباش بابا، یک روز کار سینمایی خواهم کرد." و من به آنجا رفتم اما این نیاز به برقراری ارتباط همیشه با من بود؛ به همین دلیل شروع به نوشتن نمایشنامه کردم.

○ موقعیت سینمای امروز مالی چگونه است؟ عدم تمایل به دیدن یک فیلم آفریقایی، مثل یکی از شخصیتهای *تادونا*، آیا عمومیت دارد؟

□ امروز در آفریقا مشکل در سطح پخش فیلم مطرح می‌شود. فیلمها حتی برای گردش در سطح یک کشور نیز با مشکل مواجه می‌شود. حدود پنجاه سالن سینما در مالی هست، اما این سالنها ملی شده. ادارهٔ آنها به یک شرکت دولتی سپرده شده بود که ورشکست شده و بعد هم به یک شرکت خصوصی که این شرکت هم به سرنوشت شرکت قبلی دچار شد. حتی در مالی هم من مجبور تبلیغ کنم و افرادی رابرای کنترل به گیشه بفرستم تا این فیلم راکهٔ پرشورترین عشق من است در کوچکترین روستاها به نمایش دربیاورم. دو نسخهٔ ۱۶ میلیمتری هم از فیلم سفارش داده‌ام که فعلاً پیش گروه پخش است. مشکل دوم ما این است که مخاطبانمان را فقط به یک نوع سینما عادت داده‌ایم: فیلمهای هنری، کاراته‌ای و هیپیهای آمریکایی و همین طور فیلمهای بسیار بد فرانسوی هر فیلمی را که در اروپا فروش نمی‌کند، روانهٔ زباله‌دانی می‌کنند، آفریقا. اگر برنامهٔ یک سالهٔ نمایش فیلمهای یک سالن را نگاه کنید، بیش از یک یا دو سانس از فیلمهای آفریقایی نخواهید دید. و همین باعث بدسلیقگی مردم شده است. چطور باید علیه این مشکل مبارزه کرد؟ شاید با ساختن فیلمهای بیشتر، که البته ابزار لازم برای این کار را نداریم. این مسئله یکی از ناراحتیهای بزرگ ما است.

اما خوشحالی ما در این است که فیلمی مثل *تادونا* در مالی به نمایش درآمد. عجیب بود. مردم برای تماشای فیلم سر و دست می‌شکستند، آنها فیلم را زنده کردند، سالن مثل همیشه در آفریقا می‌لرزید چون مردم خودشان را در فیلم دیده بودند و این نخستین برانگیز است. بعد به ما گفتند: "چرا بیشتر از این فیلمها نمی‌سازید، چرا فیلمهای هندی برایمان می‌آورید، ما به این نوع فیلمها احتیاج داریم." اما ما نمی‌توانیم بیش از یک یا دو فیلم در سال تولید کنیم. رقابت در اینجا ناعادلانه است. و ما در برابر این مشکل خود را تقریباً ناتوان حس می‌کنیم.

○ آیا تولید *تادونا* کار مشکلی بود؟

□ بی‌نهایت مشکل، حتی در سطح کشور من، چون گذشته از سانسور مشکل تولید هم وجود دارد. وقتی من فیلمنامه‌ام را ارائه دادم به من گفتند: "فیلمنامه‌ات خوب است اما ما پول برای ساختن فیلم تو نداریم." با این حال من به آنها گفتم که می‌توانند حدود ۳۰٪ مخارج را به عهده بگیرند و بقیه را من از راه کمک هزینه تهیه می‌کردم اما قبول نکردند. پرونده‌ام را به وزارت تعاون فرستادم و از آنها خواستم این کار را بانام خود انجام دهند، رد کردند، پیشنهاد کردم یک چهارم هزینه‌ها را بپردازند، پذیرفتند. درحالی که به شدت عصبانی بودم به وابسته فرهنگی سفارت فرانسه تلفن زدم و او پرونده را به وزارت تعاون ارجاع داد و من سرانجام کمک هزینه مالی را پذیرفتم. بعد به CEE مراجعه کردم و کمک دیگری هم از آنجا دریافت کردم. این دو کمک به من امکان می‌داد که کار را شروع کنم. همان زمان دولت به من اطلاع داد که حالا حاضر است در این طرح شریک باشد، گفتند: "ما لوازم کار، گروه فنی را که خودمان مخارجش رامی‌پردازیم در اختیارت می‌گذاریم." این شد که ما فیلمبرداری را شروع کردیم، اما برای تدوین، دیگر پول نداشتیم؛ کمک هزینه‌مان تنها برای پرداختن حقوق فیلمبردار فرانسوی و کرایهٔ سه ماه و نیمهٔ دوربین از فرانسه - در مالی دوربین نیست - و ظهور و تکثیر کپی‌ها کفاف می‌داد. به علاوه من راشها را هم ندیدم چون ظهور فیلم در فرانسه انجام گرفت. من در خود ساحل هم مشکل داشتم. گرد و خاک و تکانهای زمین، علیرغم همه احتیاطهای قبلی ما به عدسی دوربینمان صدمه زد. چکار باید می‌کردیم؟ نمی‌توانستم بدهم تعمیرش کنند چون ناچار بودیم به خاطر این کار فیلمبرداری را متوقف کنیم. باید کار را با همان عدسی استفاده می‌کردیم، بعد باعدسی دیگری از زاویهٔ دیگری همان نما را برای اطمینان از درآمدن این نما، می‌گرفتیم. بعد من به پاریس رفتم. دیگر پول نداشتم. دو ماه آنجا بودم و نمی‌دانستم به کی رو بیاورم. از وجود تدوینگری که داشت به لندن می‌رفت استفاده کردم، از او خواستم از میان *راشهای* من بیست دقیقه را انتخاب کند و من این بیست دقیقه را به هر کسی که می‌توانستم نشان دادم و در همان حال پرونده‌ای نیز برای وزارتخانه‌های فرهنگ کشورهای گوناگون اروپایی درست کردم. کار توانفرسایی بود که خستگی آن هنوز از تنم بیرون نرفته است.

○ کل بودجهٔ فیلم چقدر تمام شد؟

□ سه میلیون فرانک فرانسه.

از نشریه پوزیتیف
ترجمهٔ لیلا ارجمند

گزارش مختصری از

وضع فلسفه در ایران

به فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران

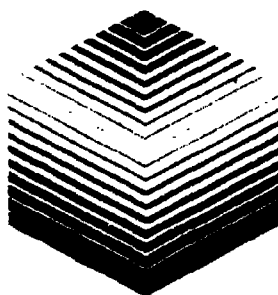
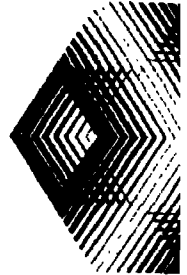
دکتر رضا داوری اردکانی

اشاره ـ نزدیک به چهار سال پیش، یعنی در بدو تشکیل فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران و در یکی از اولین جلسات آن، پیشنهاد شد که گروههای علمی فرهنگستان اجمالاً تحقیق کنند که علوم و معارف در کشور ما چه وضعی دارد، ما اکنون در هر یک از علوم اصلی و اساسی در کجای راهیم، چه مرتبه و مقامی در تحقیق وپژوهش داریم، موانع راهمان چیست و چگونه می‌توان از آن موانع گذشت و .....

معمولاً وقتی سخن از علم و پژوهش پیش می‌آید، می‌گویند بودجه نیست یا کم است و راست هم می‌گویند؛ اما مشکل اصلی کمبود بودجه نیست و حتی تأکید بر کمبود بودجه، نشانهٔ پوشیدگی حقیقت مسأله است.

من امیدوار بودم و هنوز نیز امیدوارم که فرهنگستان در باب مشکلات بسط علم و پژوهش تأمّل کند و موانع عمده و امکانات راه تحقیق را باز شناسدو به مؤسسات علمی و پژوهشی و دانشمندان و پژوهندگان در طرح مسائل و تشخیص اهمّ و مهمّ یاری کند.

ظاهراً اولین گزارشی که به فرهنگستان تقدیم شد، «گزارش وضع فلسفه» بود. امّا قبل از اینکه این گزارش مورد بحث قرار گیرد، فرهنگستان بهتر آن دید که در باب وضع تمام رشته‌های دانشگاهی اعمّ از علمی و فنّی و خدماتی طرحهای تحقیقاتی تهیه شود و گروههای پژوهشی گزارشهای مفصل تدوین کنند. در مورد فلسفه نیز قرار شد که با همکاری بعضی از استادان پژوهش تازه‌ای صورت گیرد. امیدوارم توفیق شرکت در این پژوهش نصیب شود.

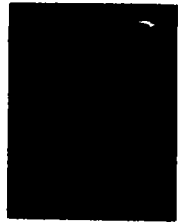
اینک گزارشی که با نظر تذکّر فراهم آمده است، منتشر می‌شود. میدانم که بسیاری از نکات آن خوشایند طبع بسیاری از مترجمان و نویسندگان کتابهای فلسفی نیست،

لی توجه فرمایند که من خود و دوستانم را مستثنی داشته‌ام، مع‌ذلک اگر در نشان دادن ضعف‌ها مبالغه کرده‌ام، از ارباب نظر تمنّی می‌کنم که موارد زیاده‌روی را نشان دهند، و البته توجه فرمایند که راقم سطور منکر موارد نادر تحقیق فلسفی نیست و چون گزارش را بقصد ذکر نوشته است، بیشتر نقایص و ضعف‌ها را دیده و نشان داده است. اینک آن گزارش:

۱- فلسفه در کشور ما دو تاریخ کم و بیش مستقل دارد. یکی تاریخی که از زمان ترجمه و انتقال فلسفه یونانی در قرون اولیهٔ اسلامی آغاز شده است و تاکنون ادامه دارد، دیگر تاریخی که در حقیقت تاریخ آشنایی با تجدد و علم و تفکر جدید است. ما هنوز در باب این دورهٔ تاریخی چنانکه باید تحقیق نکرده‌ایم و شاید حتی برایمان دشوار باشد که بشنویم و بخوانیم که دارای دو تاریخیم که یکی دنباله و ادامه دیگری نیست. حق هم داریم، مگر می‌شود که رشتهٔ تاریخ قومی گسیخته یا دو شاخه یا چند شاخه شود؟ نه رشتهٔ تاریخ (به معنی متداول لفظ) گسیخته نمی‌شود. مراد از اینکه ما دو تاریخ داریم اینست که وقتی تفکر و علم جدید به ایران آمد، در مدارسی که موجود بود، وارد نشد و علمای دین آن را فرانگرفتند. و تعلیم ندادند، بلکه دو نوع مدرسه درکنار هم دایر بود. فلسفه جدید اروپایی هم در این وضع بجای اینکه مورد مطالعه و تحقیق صاحب نظران و استادان فلسفهٔ اسلامی قرار گیرد، بوسیلهٔ اشخاصی که مختصری زبان خارجی می‌دانستند، ترجمه شد.

اولین کتاب فلسفهٔ جدید که بفارسی درآمد، کتاب "تقریر در باب روش درست بکاربردن عقل" دکارت بود. این کتاب را ملا اسحق لازار بسفارش کنت دوگوبینو وزیرمختار فرانسه در تهران ترجمه کرد. مترجم باعتراف خودش (در مقدمه) فلسفه نمی‌دانست و علاقه‌ای بآن نداشت. کنت دوگوبینو انتظار داشت که انتشار کتاب دکارت موجب تحول فکری شود، اما بر خلاف انتظار او استادان فلسفه بآن اعتنا نکردند و عجب اینکه همین کتاب را افضل‌الملک کرمانی دوباره (البته این بار از ترکی عثمانی) بفارسی ترجمه کرد که آنهم جایی بازنکرد.

چنانکه اشاره شد، کنت دوگوبینو خیال می‌کرد که با انتشار این کتاب تحولی در فکر ایرانیان پدید می‌آید. او در کتاب "ادیان و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی" از عطش حکمای ایرانی زمان خود برای شناختن فلسفهٔ اسپینوزا و هگل سخن می‌گوید، ولی چون میان این دو فیلسوف و حکمای اسلامی قرابتهایی می‌دیده است، ترجمهٔ آثار آنها را منشاء تحول مهمی نمی‌دانسته و باین جهت بزعم خود برای ایجاد تحول فکری در میان ایرانیان انتشار اثر دکارت را (که بنظر او اروپایی خالص است) مفید دانسته و وجههٔ همت خود قرار داده بود.

ظاهراً سعی گوبینو بجایی نرسید و نه فقط ترجمه‌های ملااسحق لازار و افضل‌الملک مورد استقبال اهل فن قرار نگرفت، بلکه وقتی که در سال ۱۳۱۳ فروغی ترجمهٔ همین کتاب دکارت را منتشر کرد، هیچ بحثی برانگیخته نشد و اثر مستقیمی در افکار و آراء نکرد. مع‌هذا این نکته بسیار مهم و معنی‌دار است که یک اروپایی دانشمند و سیاست‌دان و صاحب‌نظر برای تغییردادن فکر قومی نسخهٔ تعلیم فلسفه را تجویز کرده است. اینکه این نسخه اثر نکرد یا او در طرح خود شکست خورد، مسألهٔ دیگری است که از نظر مورخ می‌تواند مهم باشد، باین معنی که مورخ فرهنگ می‌تواند تحقیق کند که چرا استادان فلسفهٔ ایران در صدد بحث با فلاسفهٔ اروپا برنیامدند. آنچه فعلاً در این باب می‌توان گفت، این است که فلسفه وسیله‌ای برای رسیدن بمقاصد سیاسی و اجتماعی نیست و اگر کسی آن را وسیله قرار دهد بمقصود نمی‌رسد. در فلسفه "دوستی" عجین است و اگر دوستی از آن جدا شود، دیگر فلسفه نیست. ولی گوبینو فلسفه را با علائق سیاسی و از نظر یک دیپلمات می‌دید.

بعد از ترجمهٔ اثر دکارت و مخصوصاً پس از انتشار کتاب "سیر حکمت در اروپا" (که کتاب دکارت ضمیمهٔ جلد اوّل آن بود) اعتنا بفلسفهٔ جدید و ترجمهٔ آثار فلسفی در میان مترجمان پدید آمد، ولی با توجه باینکه مترجمان معمولاً آشنایی چندانی با فلسفه نداشتند، انتخاب کتاب و مقاله برای ترجمه ملاک درستی نداشت. گاهی مترجمان بر سبیل تفنّن یا چون بر حسب اتفاق کتابی بدستشان رسیده بود، آن را ترجمه می‌کردند و گاهی نیز مقاصد سیاسی در کاربود. تعداد مترجمانی که فارغ از مقاصد سیاسی و ایدئولوژیک و از روی فهم و درایت و با علم و علاقه بترجمه و نشر فلسفه پرداخته باشند، زیاد نیست. یعنی تا این اواخر که معدودی از استادان فلسفه بآثار فلسفهٔ اروپایی از طریق ترجمه‌های موجود توجه کردند، فلسفهٔ اروپایی را مترجمان غیر آشنا با فلسفه ترجمه کردند. باین جهت فلسفهٔ جدید در ایران نهال ضعیفی بود که ریشه در خاک درک و فهم ما نداشت.

شاهد مدعا اینکه در حدود صد سال پیش از این

بدیع‌الملک میرزا شاهزادهٔ فاضل قاجار با اشاره بآرای دکارت و لایب نیتس و کانت از دو استاد بزرگ فلسفه یعنی مرحوم ملاعلی اکبر اردکانی و ملاعلی زُنوزی نظرخواسته بود. آن دو استاد چنانکه از پاسخشان برمی‌آید، از اشارهٔ پرسش کننده چیزی را درک کرده بودند که بیگانگان با فلسفه اگر با تفصیل مطالب هم آشنا می‌شدند، درنمی‌یافتند. آنها گفته بودند که این مطالب نظیر مطالب متکلمان است و علاقه‌ای باطلاع بیشتر نشان نداده بودند. ما وقتی پاسخ دو استاد بزرگ فلسفه بپرسش بدیع‌الملک میرزا را در کتابهای "بدایع الحکم" و "معرفةالربّ و معرفة النفس" می‌خوانیم، ممکن است احساس کنیم که استادان مزبور چندان اهمیتی بپرسش نداده و با سردی بآن جواب داده‌اند.

رنه دکارت

اما از سوی دیگر گوبینو در کتاب "ادیان و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی" گفته بود که حکمای ایران عطش دانستن فلسفه اسپینوزا و هگل دارند. معلوم نیست که او این عطش را در که دیده و کدام حکیم ایرانی طالب دانستن فلسفهٔ جدید بوده است. اگر هم قول گوبینو درست باشد، این مطلب بجایی نرسیده و از بزرگان فلسفهٔ ما در آن زمان کسی با فلسفهٔ اروپایی آشناشده است. ولی می‌توان تخیل کرد که اگر این استادان اعتزال نمی‌کردند و با فلسفه و فرهنگ اروپایی مواجه می‌شدند، نه فقط فهم فلسفه و علم بیشتر می‌شد، بلکه رابطهٔ ما با اروپا و بطور کلی با غرب صورت دیگری پیدا می‌کرد. ولی چنانکه می‌دانیم، این مواجهه و مباحثه صورت نگرفت و استادان فلسفه صرفاً شرح و تدریس کتب فلسفی ابن‌سینا و سهروردی‌و خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد استرآبادی و ملاصدرای شیرازی را دنبال کردند و میدان فلسفهٔ جدید اروپایی میدان‌دار مشخصی نداشت. البته اخیراً قدری وضع تفاوت پیدا کرده است. دانشجویان ما فلسفه اسلامی و فلسفه غربی را با هم می‌خوانند و جدایی و گسیختگی که بآن اشاره کردیم، قدری تدارک شده است.

۲- برای آشنایی بیشتر با وضع کنونی فلسفه در ایران شاید مقایسهٔ دو دوران ترجمه بی‌فایده نباشد. مراد از دو دوره یکی دورهٔ آشنایی مسلمانان با علوم یونانی و هندی و ... و دیگری دورهٔ تماس و آشنایی با تمدن جدید اروپایی بود.

در دورهٔ اول از همان ابتدا که فلسفهٔ یونانی بعالم اسلام منتقل شد، اولاً مترجمان فهم فلسفی داشتند و ثانیاً این آثار خوانندگانی داشت که در فهم معانی فلسفی همت می‌گماشتند؛ یعنی، توجه ایشان بفلسفه با رغبت و علاقه توأم بود. فلسفه و علم یونانی با پشتیبانی قدرت تمدنی و سیاسی به ایران و بعالم اسلام نیامد، بلکه کشش از این سو بود و طالبان علم آن را از هرجا که بود، فرامی‌گرفتند.

ولی در دورهٔ جدید وضع قدری تفاوت داشت. در دورهٔ جدید فلسفه از آن جهت که متعلق بعالَم مقتدر غربی و از آثار این عالَم بود، مورد توجه قرار گرفت. یعنی اگر در دورهٔ اول اسلامی فلسفه و علم بخودی خود اهمیت داشت، این بار بیشتر نظرها متوجه آثار و فوائدی بود که غرب بآن رسیده بود و علم و فلسفه را نیز برای آثار و فوائد آن می‌آموختند و البته چیزی را که برای مقصد خاص فرا بگیرند، بآن دل نمی‌دهند و خوب فرا نمی‌گیرند، زیرا که اگر دل دربند و گرو مقصد و مقصودی باشد و علم را برای آن مقصد و مقصود بخواهد، جایی برای علم دوستی در آن باقی نمی‌ماند.

بهر حال در دورهٔ اول ترجمه، مترجمان خود معلم و مدرس فلسفه بودند، نه اینکه کتابی را ترجمه کنند و آن را بحال خود رها سازند. آنها بیشتر بقصد تعلیم ترجمه می‌کردند و بیشتر علاقه بدانستن و تعلیم، ترجمه را ضروری کرده بود.

ابن ابی اصیبعه قطعه‌ای را از کتاب مفقود فارابی موسوم به "*ظهور فلسفه*" نقل می‌کند که نشان می‌دهد که از همان آغاز دورهٔ ترجمه تدریس و تعلیم فلسفه دایر بوده است. بنابر نوشته:

«.... دو مرکز تعلیم وجود داشت، یکی در روم و دیگری در اسکندریه. تا اینکه مسیحیان تعلیم در روم رامنع و ملغی کردند. اما در اسکندریه بحث و فحص باقی ماند. در اینجا پادشاه مسیحیان باین معنی نظرکرد و اسقفها را جمع آورد تا ببینند چه چیزها را باید نگاه داشت و کدامها را مردود باید کرد. آنها تعلیم منطق را تا آخر آنالوطیقای اول جایز دانستند و مقرر گردید که آنالوطیقای ثانی تعلیم نشود.... بعد از ظهور اسلام تعلیم از اسکندریه به انطاکیه منتقل شد و مدتی در آنجا برقرار بود تا یک معلم باقی ماند که دو نفر را تعلیم داد و آن دو با کتابهایی که داشتند، از انطاکیه بیرون رفتند. یکی اهل حران بود و دیگری اهل مرو. مروی دو شاگرد تعلیم کرد، یکی ابراهیم مروزی و دیگر یوحنابن حیلان و آن حرانی اسرائیل اسقف و قویری را تعلیم کرد ... ابراهیم مروزی در بغداد مقیم شد و متی‌بن یونان (یونس) نزد او تلمذ کرد و تا آخر اشکال وجودی را فراگرفت ...»[۱]

می‌بینیم که یوحنابن حیلان و متی بن یونس که مترجم فلسفه بوده‌اند، ابتدا شاگردی فلسفه کرده و بعد از آنکه آن را آموخته‌اند، بترجمه و تعلیم پرداخته‌اند و البته با این همه در ترجمه‌های ایشان نقایص بسیار وجود دارد. پس در دوره جدید که آن اندازه علاقه و آگاهی نبود، اگر نقص و عیب و غلط و اشتباه بسیار باشد، تعجب نباید کرد.

۳- وضع کنونی فلسفه همچنین در قیاس با فلسفه اروپایی و در نسبت با سوابق فلسفه و معارف اسلامی

در دورهٔ جدید فلسفه از آن جهت که متعلق بعالم مقتدر غربی و از آثار این عالم بود، مورد توجه قرار گرفت. یعنی اگر در دورهٔ اول اسلامی فلسفه و علم بخودی خود اهمیت داشت، این بار بیشتر نظرها متوجه آثار و فوائدی بود که غرب بآن رسیده بود و علم و فلسفه را نیز برای آثار و فوائد آن می‌آموختند

شناخته می‌شود و مخصوصاً باید فلسفهٔ معاصر غرب را شناخت تا مقام فلسفه معلوم شود. از فلسفهٔ اسلامی شروع کنم. این فلسفه در آثار فارابی و ابن سینا تعین خاص پیدا کرد و پس از آنکه این فلسفه‌ها مورد نقادی جدی قرار گرفت، فلسفهٔ اشراقی پدید آمد و زمینه‌ای پیدا شد که فلسفه و علم کلام و عرفان با هم جمع شود. این سعی از زمان خواجه نصیرالدین طوسی شدت پیدا کرد و تا دوران میرداماد استرآبادی ادامه یافت و ملاصدرای شیرازی با جمع فلسفهٔ مشاء و حکمت اشراق و علم کلام و تصوف نظری طرح جدیدی در فلسفهٔ اسلامی در انداخت. اما در اروپا نیز پس از انتشار مسیحیت یک تلقی کلامی نسبت بفلسفه پیدا شد. اروپاییان قرون وسطی علاوه بر اینکه بمنابع فلسفهٔ موجود در نزد مسیحیان دسترسی یافتند، از تحقیقات فلاسفهٔ اسلامی هم استفاده کردند و فلسفهٔ کلیسایی قرون وسطی را بوجود آوردند.

در رنسانس بینش تازه‌ای پدید آمد و بزرگانی مثل **گالیله** و دکارت عالمی کشف کردند که بقول گالیله با قلم ریاضی رقم خورده است و از زمان ایشان فلسفه ره‌آموز علوم و سیاست و بطور کلی تمدن شد. متفکران قرن هجدهم طرح جامعهٔ جدید و بشر آزاد و حقوق بشر را در انداختند و بعضی از ایشان چنان خوش‌بین بودند که می‌پنداشتند که با علم تمام مسائل حل می‌شود و فقر و جنگ و بیماری از میان می‌رود و آدمیان با صلح و سلامت و رفاه در بهشت زمینی بزندگی جاوید می‌رسند. این عالم رؤیایی متحقق نشد، اما بشر در راه تسخیر طبیعت و مهار کردن قوای سرکش آن پیروزیهایی بدست آورد و نظم جدیدی در زندگی بشر و جامعه بشری پدید آمد. کانت مبانی علم و اخلاق این عالم را مورد تحقیق قرار داد و هگل در آن تحقق روان مطلق و آزادی را دید. اما با ظهور نیچه نشانه‌های شک ظاهر شد و مبانی ریاضیات و علوم مورد پرسش قرار گرفت، بطوری که خوش بینی قرن هجدهم و اعتقاد قرن نوزدهم بتزلزل افتاد، یعنی، نه فقط مبانی اخلاق و فلسفه مورد چون و چرا قرار گرفت، بلکه اعتقاد به یقینی بودن احکام علمی نیز متزلزل شد.

آیا این پایان فلسفه بود؟ در اینجا نمی‌توان باین بحث پرداخت. حتی در باب فلسفهٔ معاصر هم باید باشاره‌ای اکتفا کرد. در شرایطی که طرح دکارتی فلسفه و یقین سوبژکتیو خلل پذیرفته بود، هوسرل بقصد احیا و تجدید فلسفه، پدیدارشناسی را تأسیس کرد. شاید ایده‌آل او متحقق نشده باشد، اما بهرحال پدیدارشناسی تحول بزرگی در تفکر قرن بیستم بود و نه فقط در فلسفه منشأ آثار بزرگ شد، بلکه در آن و با آن فلسفهٔ علم و فلسفهٔ دین و فلسفهٔ اخلاق تعین و صورت خاص پیدا کرد و بر اثر آن تحولی در علوم اجتماعی و حتی در روان‌پزشکی پدید آمد. شاگرد و دوست هوسرل ماکس شلر تحقیقات عمیقی در فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ دین انجام داد و اساس دیگری در فلسفهٔ علوم انسانی گذاشت. مع‌هذا هوسرل در پایان عمر متوجه شده بود که امیدهای دوران جوانی او متحقق نشده است.

ابن‌سینا

ازمیان فلاسفهٔ اگزیستانس مخصوصاً باید از **هیدگر** شاگرد **هوسرل** یاد کرد که در فلسفهٔ معاصر تأثیری عمیق داشته است. **سارتر** و **مرلوپونتی** هم در طریق پدیدارشناسی سیر کردند. اکنون نفوذ پدیدارشناسی در فلسفه و در علوم اجتماعی و حتی در فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ علم بحدی است که بدون رجوع بآن فهم دقیق و عمیق بسیاری از مسائل عصر لااقل بعید بنظر می‌رسد.

یکی دیگر از حوزه‌های مهم فلسفهٔ قرن بیستم پراگماتیسم است. در پراگماتیسم مشکل یقین و حقیقت با تحویل این دو بصلاح عملی و اعتقاد حل شد. علم بدان جهت درست است که باتجربه عملی و روال زندگی موافق است و اعتقاد هم از آن جهت که دل را آرام و مطمئن می‌سازد، پذیرفتنی است. **پیرس** و **ویلیام جیمس** و **جان دیوئی** از بزرگان این حوزهٔ فلسفهٔ آمریکایی‌اند که در باب منطق و علم و دین و سیاست و تربیت و آزادی رسالات و کتب مهمی نوشته‌اند. اکنون نیز در آمریکا حوزهٔ پراگماتیسم نو که تحت تأثیر ویتگن اشتین و هیدگر پدید آمده است، نفوذ دارد.

اما حوزهٔ وین بقصد دفاع از یقین علمی و بازگرداندن اعتبار علم تشکیل شد و اعضای آن با اینکه پژوهشهای دشوار بخصوص در باب علم و احکام علمی و زبان علم کردند، بمقصودی که داشتند، نرسیدند. کارنامهٔ پژوهشهای کارناپ که نامدارترین و پرکارترین عضو این حلقه بود، نشانه و گواه این معنی است. اکنون دیگر پوزیتیویسم منطقی (حوزهٔ وین) نمایندهٔ برجسته‌ای ندارد و **ای. جی. آیر**[۴] که در جوانی آثار مؤثری در تأیید این حوزهٔ فلسفی نوشت، اخیراً بیشتر بپژوهشهای تاریخی در فلسفه رو کرده است. حوزهٔ وین در ابتدا بآراء و افکار ویتگن اشتین

اسپینوزا

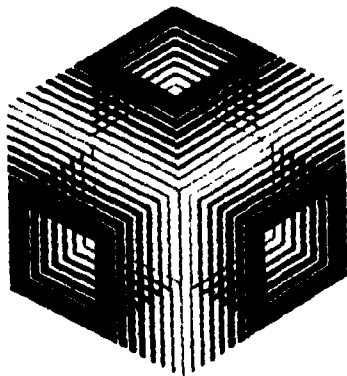
علاقه نشان داد و حتی کتاب "تراکتاتوس" او را در مجالس حوزه می‌خواندند و تفسیر می‌کردند. اما فلسفهٔ ویتگن اشتین در حدود پوزیتیویسم منطقی محدود نمی‌شد و برای دفاع از چیزی و مخالفت با رأی و نظری اظهار نشده بود. بعبارت دیگر فلسفهٔ ویتگن اشتین پیچیده‌تر از آن بود که اعضای حوزهٔ وین و راسل - که استاد رسمی ویتگن اشتین بود - می‌پنداشتند و باین جهت تأثیر او در فلسفهٔ معاصر از حدود حوزهٔ وین و آراء راسل و فلسفهٔ تحلیل زبان تجاوز کرد.

فلسفه اگزیستانس نیز در قرن بیستم توسعه و نفوذ بسیار پیدا کرد. این فلسفه که در ابتدا مدافع جلوهٔ وجود فرد آدمی در مقابل سیستم عقلی بود و تذکر می‌داد که چگونه بشر در سیستمهایی مانند ایدئالیسم هگل گم و نابود شده است بتفکر آماده‌گر آینده مبدل شد. بنظر یکی از بزرگان این حوزهٔ فلسفی: "در عصری که اطلاعات در باب بشر بیش از هر زمان دیگری است و این اطلاعات به بهترین نحو بیان و منتشر می‌شود، علم ما نسبت بذات و حقیقت آدمی از همیشه مبهم‌تر و پوشیده‌تر است."

گرچه در تمام فلسفه‌های قرن بیستم زبان جای خاصی دارد، بفلسفهٔ تحلیل زبان نیز باید اشاره کرد. پیروان این حوزه فلسفه را سوء تفاهمی می‌دانند که از ابهام و بی‌دقتی در زبان برخاسته است. در فلسفهٔ بَرْگْسُن و در مذاهب و حوزه‌های نوکانتی و نومارکسی و در استروکتورالیسم زبان و زمان و تاریخ از مسائل عمده است.

نکته‌ای که باید بآن توجه کرد این است که فلسفه مجموعه‌ای از مسائل و مباحث که فلاسفه در طول تاریخ پیش آورده باشند، نیست. فلسفه گفت وجود در گوش زمانی بشر به زبان زمان است و متفکران در حقیقت سخنگویان وجودند. آنان بدان جهت سخنگوی وجود و برخوردار از تفکرند، که در گوش و زبان با زمان وفاق و همنوایی دارند.

در قرن بیستم با اینکه گفته‌اند فلسفه به پایان راه خود رسیده است، فلسفه‌های مختلف وجود دارد و عدد فیلسوفان نیز بسیار است. اما مسألهٔ مهم و اساسی که هر فیلسوف بزرگی را بخود مشغول کرده است، تزلزل در مبانی علم و عمل و در بنیان عالم موجود و تأمل در امکاناتی است که فراروی بشر قرار دارد. در این وضع بعضی از متفکران بتأمل و تفکر پرداخته وگروهی نیز بفکر چاره جویی و رفع مشکل افتاده و بجای فلسفه و بنام آن ایدئولوژی ساخته‌اند. فی‌المثل حوزهٔ وین بقصد دفاع از یک عقیده (اینکه احکام علمی یقینی است) بوجود آمد و تحقیقاتی که اعضای حوزه کردند، همه برای تأیید و اثبات آن عقیده بود. اگر می‌بینیم حوزهٔ وین خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود، از آن روست که ایدئولوژی زود بشهرت می‌رسد و پراکنده می‌شود و برخلاف فلسفه که نفوذ عمیق دارد، در سطح می‌ماند و ریشه نمی‌دواند. این است که ایدئولوگها باندازهٔ متفکران در تاریخ نفوذ نمی‌کنند و در عصر حاضرنیز می‌بینیم که فلسفه تحت تأثیر متفکرانی است که وجه مشترکشان این است که تفکر را با ایدئولوژی خلط نکرده‌اند (از این سخن نباید تحقیر ایدئولوژی یا انکار اهمیت آن دریافت شود) و از میان آنان می‌توان لودویگ ویتگن اشتین اطریشی و مارتین هیدگر آلمانی را نام برد. این دو با اینکه در ظاهر قرابتی با هم ندارند، تأثیرشان در تفکر پست مدرن و پست استروکتورالیسم که صورتهای مختلف نیز پیدا کرده است، آشکار است. علاوه بر این هر سال دهها و شاید صدها کتاب در باب فلسفهٔ این دو فیلسوف نوشته می‌شود.

۴- تاریخ فلسفهٔ جدید در کشور ما اخذ و اقتباس پراکنده و احیاناً از روی تفنن یا بحکم الزامهای سیاسی و در بهترین صورت تألیف و ترجمه بقصد تدریس و آموزش بوده است. مترجمان ما کمتر از روی حبّ و علاقه و بیشتر بر اثر انگیزه‌ها و دواعی خارجی کتاب انتخاب و ترجمه کرده‌اند. کنت دوگوبینو فکر می‌کرد که چون تفکر دکارت اروپایی خالص است، در ایران منشأ تحول می‌شود و با این گمان به ملااسحق لازار تکلیف کرد که کتاب "تقریر..." او را بفارسی برگرداند. شاید افضل‌الملک کرمانی هم که دوباره این کتاب را از ترکی عثمانی ترجمه کرد، مثل استاد خود مرحوم سید جمال‌الدین اسدآبادی این نظر دکارت را پذیرفته بود که ریشه درخت علم مابعدالطبیعه (فلسفه یا علم کلی) است و شاید می‌پنداشت که با نشر اثر دکارت ریشهٔ علم را در زمین فکرایران و ایرانی می‌نشاند. ولی مشکل این بود که ایشان بیشتر نظر بمیوه داشتند و باین جهت چندان در اندیشهٔ استوارکردن ریشه نبودند و توجه نداشتند که بر طبق رأی دکارت اگر ریشه در زمین مستحکم نشود، درخت هم در زمین تازه پانمی‌گیرد و جوانه نمی‌زند وپرو بال نمی‌دهد و

کربن از جمله کسانی بود که نشان داد فلسفهٔ اسلامی به ابن رشد ختم نمی‌شود و این معنی را بغربیان آموخت که فلسفه اسلامی نه فقط با حملات غزالی و اشکالات فخر رازی پایان نیافته، بلکه نشاط تازه‌ای پیدا کرده و وارد مرحلهٔ دیگری شده است.

قاعدهٔ اگر فلسفه را برای مقصود دیگر بخواهند، در زمین ریشه نمی‌گیرد و ثمری که از آن می‌خواهند نمی‌دهد.

نکته‌ای که باید مخصوصاً بآن توجه کرد، اینست که فلسفه رابا علوم قیاس نباید کرد. علوم کارآمد است و در عصرما از تکنولوژی جدا نیست بهر حال فواید معین دارد و معمولاً آن را برای فوایدش می‌آموزند. فلسفه فواید قابل محاسبه ندارد و اگر مانند علوم و بعنوان صرف معلومات آموختنی و مکتسب تلقی شود، دیگر ریشهٔ درخت دانش نیست و شاید چوب خشک خشکیده‌ای بیش نباشد. فلسفه دارای جسم و جان است و آنچه در مدارس بنام فلسفه آموخته می‌شود و کم و بیش می‌توان آن را فراگرفت، جسم فلسفه است و همین جسم است که در وقت مناسب در وجود اشخاص مستعد جان پیدا می‌کند، یا درست بگوییم، عین جان می‌شود و فقط در این وقت منشأ تحول است و الا یاد گرفتن لغات و اصطلاحات و معانی و مفاهیم فلسفه و صور استدلال و .... گرچه در حد خود لازم است و اهمیت دارد، فلسفهٔ حقیقی نیست.

وقتی می‌گویند که در غرب از زمان گالیله و دکارت مابعدالطبیعه اساس علم و تمدن جدید بوده است، نباید گمان کرد که بصرف ترجمه و تعلیم و نشر بعضی آثار فلسفی بنای علم استوار می‌شود. فلسفه مقدمهٔ علم نیست و آن را در روش پژوهش علمی نمی‌توان منحل کرد. فلسفه حب دانش است و حب دانش یعنی بستگی و تعلق داشتن باصل و مبدأ دانش و همچنین گوش سخن نیوش داشتن. مقصود این نیست که همه باید فلسفه‌های غربی را بخوانند و بپذیرند. این امر نه موجه است و نه عملی، اما بهر حال علم بدون علاقه و همت بوجود نمی‌آید و با تقلید از دیگران نمی‌توان از یک مرحلهٔ تاریخ به مرحلهٔ دیگر سیر کرد.

۵ـ اخذ و اقتباس فلسفه با چند وجههٔ نظر صورت پذیرفته است. اول وجههٔ نظر سیاسی و ایدئولوژیک بود. کنت دوگوبینو و بعضی دیگر از مترجمان اوایل دوران ترجمه، وجههٔ نظر ایدئولوژیک داشتند. بعضی احزاب سیاسی نیز آثاری را که پشتوانهٔ مرام سیاسی آنان بود، ترجمه کردند، چنانکه حزب توده و بطور کلی احزاب چپ به نشر آثار مارکس و انگلس وبعضی دیگر از نویسندگان مارکسیست پرداختند و دکتر داود منشی‌زاده، رهبر حزب سومکا، که خیال می‌کرد آثار اُرتگای گاست، فیلسوف اسپانیایی، مبنای سیاست حزب او تواند بود، در رسالهٔ این فیلسوف رایکی در باب تکنیک و دیگر راجع بروشنفکران بفارسی ترجمه کرد (نکته شایان توجه آنست که در سالهای نهضت ملی ایران بعضی از اعضای جوان جبهه ملی باین فکر افتادند که برای ایجاد زمینهٔ فرهنگی سیاست ملی باید آثار مهم فلسفه را بفارسی ترجمه کرد. آنها خود این مهم را بعهده گرفتند و از ترجمهٔ آثار افلاطون آغاز کردند و با همت این کار را ادامه دادند. در این تلقی گرچه نظر سیاسی در کار بوده است، اما فلسفه را وسیلهٔ رسیدن بمقاصد سیاسی ندانسته‌اند، بلکه موقتاً از سیاست، اعراض کرده‌اند تا اساس و بنای آنرا مستحکم سازند) کتابهای دیگری نیز با این وجهه نظر ترجمه و منتشر شد.

کانت

دوم وجههٔ نظر اهل تفنن است که بیشتر ترجمه‌های آثار فلسفی نیز بدست آنان رقم خورده است. این ترجمه‌ها غالباً نادرست و بعضی هم فقط نام ترجمه دارد، چنانکه اگر کسی ترجمهٔ کتاب دشوار فهم "وجود و عدم" ژان پل سارتر رابا اصل آن مطابقت دهد، حکم مزبور را که در ظاهر شدید بنظر می‌رسد، تصدیق می‌کند. البته تمام مترجمان حرفه‌ای را با یک چوب نباید راند و در مورد ایشان یکسان نباید حکم کرد. در میان آنان اشخاص فاضل و صاحب وسواس و دقت نیز پیدامی‌شوند و اینانند که آثار ادبی و تاریخی را خوب ترجمه کرده‌اند، اما چون در فلسفه تفنن کرده‌اند، توفیقی بدست نیاورده‌اند.

سوم وجههٔ نظر دانشگاهی و آموزشی است که در نزد استادان و مدرسان فلسفه پدید آمد و آثاری از **ارسطو** و دکارت و **اسپینوزا** و **جان لاک** و **بارکلی** و **هیوم** و **کانت** و **هگل** و **برگسن** و **جان دیوئی** بقلم استادان ترجمه و منتشر شد. بعضی آثار در تاریخ فلسفه و در شرح آرای فیلسوفان نیز بصورت کتاب درسی یا کمک درسی بفارسی درآمد که اهمّ آنها عبارت است از: جزء اول تاریخ فلسفه **امیل بریه**، روح فلسفهٔ قرون وسطی نوشتهٔ **ژیلسون** و مجلداتی از تاریخ فلسفهٔ کاپلستون، کتب و مقالاتی در باب تفکر پیش از سقراط و در باب فلسفهٔ سقراط و افلاطون و ارسطو و فیلسوفان تجربی مذهب و کانت و هگل. در دورهٔ دکترای فلسفهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران نیز رساله‌های دکترا بیشتر نوعی فلسفهٔ تطبیقی بود. کتاب نفس ارسطو و اخلاق نیکوماک و کتاب طبیعت ارسطو و اخلاق اسپینوزا و مبانی مابعدالطبیعهٔ اخلاق و تمهیدات کانت رانیز

توجهی که جوانان بفلسفه می‌کنند، امیدوار کننده است و اگر این توجه در میدان قیل وقال و غوغا متوقف نشود و راه تفکر دنبال شود، مایهٔ نشاط فرهنگ و علم و سیاست و رهایی از سرگردانی در امور عمومی و اجتماعی می‌شود.

پاسکال

داوطلبان دکترا ترجمه کردند. در میان صاحبان وجههٔ نظر آموزشی کسانی نیز تعلق خاطر بفلسفهٔ یک فیلسوف یا یک حوزهٔ فلسفی داشته و گاهی خود صاحب نظر بودند.

۶ـ اکنون با نظر دیگری بتاریخ ترجمهٔ فلسفهٔ اروپایی در ایران بنگریم و ببینیم از آثار مهم فلسفه چه چیزها ترجمه شده و چگونه و به چه صورت بفارسی درآمده و چه چیزها هنوز ترجمه ناشده مانده است و آیا انتخابی صورت گرفته و ملاکی برای انتخاب وجود داشته یا مترجمان بدون درنظر داشتن ضابطه و رعایت قاعده و ملاکی بترجمه پرداخته‌اند.

در دورهٔ اول ترجمه یعنی در اوایل دورهٔ اسلامی بیشتر آثار ارسطو بعربی ترجمه شد، اما از آثار افلاطون فقط بعضی گزارشهای کوتاه مثل خلاصهٔ کتاب سیاست (جمهوری) و خلاصهٔ نوامیس بدست مسلمانان رسید. علاوه بر اینها بعضی اجزا و قطعات کتاب تاسوعات افلوطین بنام اثولوجیا (منسوب به ارسطو) و یکی دو رساله از نو افلاطونیان که اینها نیز به ارسطو نسبت داده می‌شد، بعربی برگردانده شد. اما در دورهٔ اخیر بعضی قطعات و کلمات متفکران یونانی پیش از سقراط و تمام آثار افلاطون و کتابهای قانون اساسی آتن، سیاست، اخلاق نیکوماک، مابعدالطبیعه، طبیعت ارسطو و تاسوعات افلوطین ترجمه شده است. از فلسفهٔ پس از ارسطو تا پایان دوره قرون وسطی فقط یکی دو رساله از سن طوماس آکوئینی را داوطلبان فوق لیسانس و دکترای فلسفه ترجمه کرده‌اند که ظاهراً چاپ نشده است.

بسرگذشت ترجمهٔ کتاب "تقریر" دکارت قبلاً اشاره کرده‌ام. از این فیلسوف در سالهای اخیر کتابها و "رسالات" "تأملات" و "اصول فلسفه" و از پاسکال "تفکرات" واز اسپینوزا کتاب "اخلاق" و بعضی رسالات کوچک و از لیب نیتس "مُنادُلُژی" (چاپ نشده) و از جان لاک خلاصهٔ "رساله در باب فهم بشر" و از بار کلی " رساله در اصول علم انسانی" و " سه گفت و شنود" و از دیویدهیوم " تاریخ طبیعی دین" و " تحقیق در علم انسانی" بفارسی ترجمه شده است.

از آثار قرن هجدهم فرانسه چندین اثر ازژان ژاک روسو و دو کتاب مهم از مونتسکیو و چندین کتاب ازولترو دیدرو ترجمه شده است. آثار این نویسندگان از اوایل تماس فرهنگی با اروپای متجدّد مورد نظر منورالفکرهای ایرانی بوده و بعضی از آثار دوران منورالفکری اروپا در همان دوران، ترجمه شده بود که متأسفانه آن آثار اکنون در دسترس نیست و این خود یکی از مسائل قابل مطالعهٔ تاریخ اخیر ایران است که چرا این کتابها و ترجمه‌ها حتی در کتابخانه‌ها یافت نمی‌شود. اما اولین اثری که از کانت ترجمه شد، مقدمهٔ کتاب " نقادی عقل محض" بود که در مجموعه‌ای بنام "فلسفهٔ نظری" انتشار یافت. بعد تمام کتاب "نقادی" و همچنین "تمهیدات" و "مبانی مابعدالطبیعی علم اخلاق" بفارسی درآمد. از آثار فیشته و شلینگ چیزی ترجمه نشده و از آثار هگل فقط قسمتی از "تاریخ فلسفه" و مقدمهٔ کتاب "پدیدارشناسی روان" و مقدمهٔ کتاب "زیبایی شناسی" را ترجمه کرده‌اند.

از جمله دلایل کم اقبالی بفلاسفهٔ بزرگ دشواری ترجمهٔ آثار ایشان بوده که متفننان رغبتی بآن نشان ندادهاند. این حکم در مورد فلسفهٔ بعد از هگل و بخصوص دربارهٔ فلسفهٔ قرن بیستم نیز صادق است.

نیچه با این که دشوار است، اما چون زبان رسمی فلسفه ندارد، بعضی آثارش ترجمه شده است. در حدود پنجاه سال پیش دکتر هوشیار فصلی از کتاب "اراده بسوی قدرت " (یا بتعبیر مترجم محترم ارادهٔ معطوف بقدرت) را ترجمه کرد. کتاب "چنین گفت زرتشت " هم دو بار ترجمه شد. علاوه بر این کتاب "غروب بتها" و "دجال" و " آن سوی نیک و بد" و برداشتی از "فلسفه در عصر تراژدی" نیز ترجمه شده است.

از آثار فیلسوفان قرن بیستم مقاله " خنده " و رسالهٔ " معلومات بی‌واسطهٔ خودآگاهی" (اززبان انگلیسی) و کتاب "دو سرچشمه دین و اخلاق" از برگسن و قسمتی از کتاب "صورتهای تجربهٔ دینی" اثر ویلیام جیمزو کتب " دموکراسی و تربیت" و " منطق " و ... از جان دیوئی و بسیاری از آثار راسل و سارتر و پوپر و بعضی از نوشته‌های یاسپرس و وایتهد و مارکوزه و کاسیرر و هانا آرنت راترجمه کرده‌اند.

رسالات مفرده‌ای نیز در شرح و تفسیر فلسفهٔ افلاطون و ارسطو و افلوطین و بیکن و دکارت و اسپینوزا و لیب نیتس و کانت و هگل و نیچه و در باب حوزه‌ها و مذاهب فلسفی پراگماتیسم و اگزیستانسیالیسم و نئوپوزیتیویسم ترجمه یا تألیف شده است. از بعضی کتابهای درسی مفید هم باید یادکردکه استادان دانشگاهها ترجمه یا تألیف کرده‌اند.

اگر باین فهرست نگاه کنیم، درمی‌یابیم که ملاک و میزان و نظم و تناسبی بخصوص در امر انتخاب آثار فلسفی برای ترجمه وجود نداشته و اصل الاهم فالاهم رعایت نشده و آثار بی‌اهمیت یا کم اهمیتی را گاهی دو مترجم جداگانه ترجمه کرده و انتشار داده‌اند.

۷ـ بسیاری از آثار ترجمه شده را کسانی ترجمه کرده‌اند که از عمق و وسعت مباحث فلسفه اطلاع نداشته و بعضاً با مقدمات آن هم آشنا نبوده‌اند. باین جهت طبیعی است که تشخیص ندهند کدام کتاب برای ترجمه مناسب‌تر است. اگر به فهرست نام کتب ترجمه شده و مترجمان آن کتابها نظر افکنیم، متوجه می‌شویم که تعداد مترجمانی که به مطالب ترجمهٔ خود علاقه و با آن آشنایی داشته‌اند، اندک است. یک مترجم با تجربه آثار ادبی و تاریخی که یک کتاب دشوار فهم فلسفه را ترجمه کرده است، می‌گفت که وقتی ترجمه کتاب را آغاز کردم، هیچ چیز از فلسفه نمی‌دانستم و البته او از این حیث تنها و منفرد نیست. وقتی از میان هزاران دانشجوی اعزامی بخارج تعداد کسانی که در خارج از کشور فلسفه خوانده‌اند، انگشت شمار است، چگونه می‌توان توقع داشت که ترجمهٔ آثار فلسفهٔ غربی میزان و ضابطه داشته باشد و در آن تناسب و جامعیت درنظر گرفته شود.

مترجمان ما بیشتر متمایل بترجمهٔ آثاری بوده‌اند که یا صاحبان آن آثار بهر دلیل مشهور باشند یا مطالب کتابها بفهم همگانی نزدیک باشد، چنانکه آثار سارترو راسل را که شهرت داشته‌اند بنحو بد یا خوب ترجمه کرده‌اند، اما آثار فنی و دقیق این دو فیلسوف مثل " نقادی عقل دیالکتیک " و " فلسفهٔ لیب نیتس " ترجمه نشده است (ترجمهٔ وجود وعدم سارتر را ترجمه نباید دانست). وقتی ار سارتر و راسل ترجمه می‌کردند، چرا هیچکس بفکر نیفتاد که چیزی از موریس مرلوپونتی یا از لودویگ وینگن اشتین ترجمه کند؟ این هردو در فلسفهٔ معاصر مقام بزرگ دارند. چرا کسی سراغی از هوسرل و ماکس شلر نگرفته است؟ ملاک شهرت و نزدیک بودن مطالب بفهم همگانی و احتمالاً تمایلات سیاسی نه فقط موجب بی‌تناسبی در محموعهٔ ترجمهٔ آثار فلسفه شد، بلکه علاقمندان بفلسفه از دسترسی به مهمترین و عمیق‌ترین آثار فلسفه معاصر محروم شده‌اند.

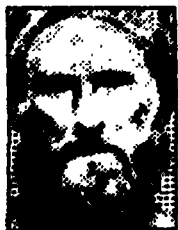
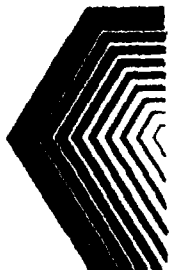
ما اکنون ترجمهٔ آثار همهٔ فیلسوفانی را که در تفکر معاصر مرجعیت و تأثیر آشکار دارند، در اختیار نداریم. اعتراض نشود که چرا کتابهای پیرس و ویلیام جیمزو بسیاری از نویسندگان فلسفی انگلیسی که معمولاً روشن و آسان نوشته‌اند و می‌نویسند، ترجمه نشده است. آنچه گفته شد، این بود که مترجمان کتابهای آسان یا نسبةً آسانی را که در بازار یافت می‌شد و پیدا می‌کردند، بفارسی برگرداندند. یعنی مترجمان باستثنای معدودی نه علاقه بفلسفهٔ خاصی داشتند و نه مراتب فلسفه‌ها را می‌دانستند. بنابر این قهری بود که آثار ترجمه شده یک مجموعهٔ وحدانی که بتوان آنرا معرف تمامیت فلسفهٔ غربی دانست، نباشد و این در حد خود مانع ارتباط فرهنگی درخورد است.

البته استادان و دانشجویان دوره‌های عالی باید مستقیماً بآثار و متون اصلی فلسفه مراجعه کنند. اما تفکر و فلسفهٔ هر قوم همانست که در زبان او ظاهر شده است. هگل می‌خواست بزبان آلمانی فلسفه یاد بدهد زیرا که هر چه زبان بیشتر با فلسفه آشنا باشد، صاحبان آن زبان با فلسفه آشناترند.

حکیم سبزواری

۸ـ ما برای اینکه در تفکر معاصر شریک شویم، باید با فیلسوفان یونانی و با فلسفه و حکمت اسلامی و با فلسفه دکارت و کانت و هگل و با فلسفهٔ معاصر آشنا و مأنوس شویم. بدون این آشنایی نمی‌توان بطور جدّی در ساحت تفکر فلسفی وارد شد (این حکم شامل شعر و عرفان و دین نمی‌شود). تمام این فلسفه‌ها را در دانشگاه تدریس می‌کنند، اما چنانکه باید با تحقیقات مهمی که در باب این فلسفه‌ها (باستثنای فلسفه اسلامی) شده است، سرو کار نداریم.

در باب تفکر یونانیان قبل از سقراط و در خصوص سقراط و افلاطون و ارسطو و دکارت و کانت بضاعت ما درحد مطالب تاریخ فلسفهٔ موجود و یکی دو رسالهٔ مفرده است. در مورد هگل وفلسفهٔ او وضع قدری بهتر است. رساله‌ای از ژان هیپولیت هگل شناس معاصر فرانسوی و کتابی از مارکوزه به نام "خرد و انقلاب" و نوشته‌ای از روژه گارودی دربارهٔ فلسفهٔ هگل و "فلسفه هگل " استیس و رساله‌ای در باب پدیدارشناسی هگل تألیف دکتر کریم مجتهدی در زمرهٔ معتبرترین آثاری است که در زبان فارسی موجود است. راجع بکتاب استیس و رسالهٔ هیپولیت چیزی نمی‌گویم که دو دانشگاهی آنرا ترجمه کرده‌اند، اما شهرت مارکوزه و روژه‌گارودی در ترجمهٔ دو اثر دیگر بی‌اثر نبوده است.

ما برای اینکه در تفکر معاصر شریک شویم، باید با فیلسوفان یونانی و با فلسفه و حکمت اسلامی و با فلسفه دکارت و کانت و هگل و با فلسفهٔ معاصر آشنا و مأنوس شویم. بدون این آشنایی نمی‌توان بطور جدّی در ساحت تفکر فلسفی وارد شد.

در فلسفهٔ قرن بیستم کتاب و نوشته کم داریم و کمتر در جریان بحثهای معاصرانیم صاحب‌نظران مسائل سیاسی و اجتماعی نیز قهراً سروکاری با فلسفه دارند، مثلاً آنها نمی‌توانند از آنچه اهل فلسفه درباب دوران پست مدرن گفته‌اند، چشم بپوشند و بی‌خبر بمانند. باین جهت همکاری و همزبانی میان اهل فلسفه و علمای علوم اجتماعی و سیاسی ضروری است.

۹ـ در سالهای اخیر در وضع فلسفه اسلامی تحول پدید آمده است. هانری کربن که با همکاری بعضی از استادان فلسفه اسلامی و بخصوص بکمک مرحوم علامه طباطبائی و استاد سیّد جلال‌الدین آشتیانی پژوهش خوبی نیز در باب تشیع و تاریخ فلسفه اسلامی و آثار و آراء فیلسوفان بعد از ملاصدرا انجام داد، فلسفه اسلامی را بغربیان و بخصوص به فرانسویان معرفی کرده. او بر خلاف شرق شناسان که معمولاً تا چیزی بگذشته تعلق پیدا نکرده باشد، بآن نمی‌پردازند، بفلسفه اسلامی از آن حیث که زنده است، نظر کرد و کوشید که بر حسب زمینهٔ فکری خود با متفکران اسلامی در همزبانی درآید و با آنها در تفکر شریک و همراه شود. آثار و تحقیقات او در فلسفهٔ اسلامی در بعضی نویسندگان و صاحب‌نظران غربی مؤثر افتاد و این تأثیر بطور مستقیم و از طریق نوشته‌ها و درسهای ژیلبردوران[۳]، دانشمند و صاحب‌نظر فرانسوی وسعت بیشتر پیدا کرد.

هگل

تا این اواخر شرق‌شناسان وانمود می‌کردند که فلسفهٔ اسلامی بعد از غزالی در شرق عالم اسلام پایان یافته و در مغرب نیز ابن رشد که در مقابل تعرض غزالی بفلسفه ایستادگی کرده و کتاب "تهافة التهافة " را در پاسخ وردّ کتاب "تهافة الفلاسفة " نوشته، اخلافی که راهش را ادامه دهند، نداشته است. درست است که فلسفه در مغرب عالم اسلام هرگز رونق و نشاطی پیدا نکرد، اما در شرق قضیه صورت دیگری داشت. عجیب این است که ابن رشد در غرب از فلسفه دفاع کرد و تا آنجا که ما می‌دانیم در شرق کسی در مقام پاسخ گفتن به غزالی برنیامد، اما در آنجا که از فلسفه دفاع شد، این دفاع اثر نکرد و فلسفه رانگاه نداشت ولی تاریخ فلسفه اسلامی در شرق بخصوص در ایران ادامه یافت (یکی از نتایجی که می‌توان از این واقعه گرفت، اینست که تکلیف فلسفه در جدالها و ردّ و اثباتها معین نمی‌شود، بلکه بفلسفه باید دل داد).

کربن از جمله کسانی بود که نشان داد فلسفهٔ اسلامی به ابن رشد ختم نمی‌شود و این معنی را بغربیان آموخت که فلسفه اسلامی نه فقط با حملات غزالی و اشکالات فخر رازی پایان نیافته، بلکه نشاط تازه‌ای پیدا کرده و وارد مرحلهٔ دیگری شده است. از همان اوان که کربن از موضع پدیدارشناسی (و نه از موضع مرسوم ومعمول شرق‌شناسی و شرق شناسان) و با اطلاع از فلسفهٔ غربی بفلسفهٔ اسلامی نظر کرد، بعضی از استادان فلسفه اسلامی نیز آشنایی با فلسفه غربی را لازم دانستند و آثار و کتب فلسفی غربیان را با رغبت و علاقه مطالعه کردند و حتی بعضی از آنها مثل آقای دکتر مهدی حائری برای مطالعه عمیق‌تر بدانشگاههای آمریکا و اروپا رفتند. اکنون ببرکت سعی آنان مقدمات گشایش باب بحث وتعاطی افکار میان حکمای اسلامی و فیلسوفان غربی کم و بیش فراهم شده است.

همچنین داوطلبان دورهٔ دکترای فلسفه رسالاتی در فلسفهٔ تطبیقی نوشته‌اند که محور کارشان بیشتر تحقیق و پژوهش در آراء و نظریات حکمای اسلامی بوده است. در برنامه‌های آموزشی دورهٔ فوق لیسانس و دکترای فلسفه، فلسفهٔ غربی و فلسفهٔ اسلامی هردو آموخته می‌شود و می‌توان امیدوار بود که در آینده محققانی بارآیند که با آشنایی کافی بفلسفهٔ اسلامی در فلسفه‌های غربی تحقیق کنند و محققان و استادان فلسفهٔ اسلامی نیز اطلاع لازم از فلسفهٔ غرب و آنچه در تفکر معاصر می‌گذرد، داشته باشند و البته رونق فلسفه موقوف بتحقّق این امید است.

۱۰ـ فلسفه از سنخ علوم رسمی موجود نیست و نه فقط از حیث روش و نحوهٔ تعلیم با آنها متفاوت است، بلکه از حیث فایده و مرتبه و مقام نیز نباید با علوم قیاس شود. اکنون همه تصدیق می‌کنند که آموزش علوم از لوازم زندگی وتمدن کنونی است و گروههایی از مردم درجاتی از علم را می‌آموزند و برای هر درجه‌ای از این آموزش‌ها فوایدی معین است. اما اگر بپرسند که فلسفه چه فایده‌ای دارد و چرا باید عده‌ای از جوانان بتحصیل فلسفه بپردازند، جوابی که فهم همگانی را پسند افتد یا قانع کند، نمی‌توان داد.

یکی از وجوه توجیه مخالفت با فلسفه اینست که بکار نمی‌آید و سودی از آن عاید نمی‌شود. این اشکال جدیست و نمی‌توان آنرا انکار کرد، اما بمدعیان باید تذکر داد که اگر فلسفه سود مورد انتظار همگان را ندارد، چه بسا که بدون آن نظام سود و زیان قوام نداشته باشد. باین جهت اصلاً فلسفه را برای سود آن نمی‌خوانند. اگر فایده، فایده‌ای است که حصول آن را می‌توان محاسبه و پیش‌بینی کرد، فلسفه فایده ندارد، بلکه معین می‌کند که فایده چیست و شاید اساس و مبنی و رهآموز علم مفید می‌شود. فلسفه در اصل و حقیقت علم نیست، بلکه دوستی علم است. مراد از دوستی علم در اینجا علاقهٔ روان شناسی نسبت بمطالعه و آموزش این مطلب یا آن نوشته و مقاله و رأی و نظر نیست (گرچه این هم صورتی از علم دوستی و مدد یافته از دوستی اصلی است)، بلکه شنیدن دعوت بدانایی با سمع قبول است. دانایی شیء بی‌تفاوتی نیست که در جایی قرار گرفته باشد و ما بآن متمایل شویم، بلکه دانایی ما را بخود می‌خواند و تاکشش

از آن سو نباشد، دوستی دانش پیدا نمی‌شود.

آنچه در کتابهای فلسفه وجود دارد و در مراکز آموزشی آموخته می‌شود، دانش فلسفه است و اصل فلسفه را که دوستی دانایی است، با روشهای عادی و معمولی نمی‌توان آموخت ولی معمولاً تا آن دانش آموختنی حاصل نشود، امید بتحقق حقیقت فلسفه نیز نمی‌توان داشت. باین جهت ما بترجمهٔ آثار فیلسوفان و آموختن مطالب و مباحث ایشان نیاز داریم.

ما باید آثار فلسفهٔ یونانی را بخوانیم و با تفکر متجددان از بیکن و دکارت تا هگل و هوسرل آشنا شویم و علاوه بر این فلسفه اسلامی و نیز فلسفه‌های معاصر را فراگیریم. در این صورت اولاً مابازبان تفکر فلسفی آشنا می‌شویم ثانیاً چیزی از زمان و امکانات آینده درک می‌کنیم و سرانجام ثالثاً از مقام علم و سیاست و تربیت و سایر شؤون تمدن عصر آگاه می‌شویم و از مشهوراتی که در این ابواب می‌گویند، درمی‌گذریم.

به تفاوت فلسفه باعلوم اشاره کردیم، از جملهٔ این تفاوتها اینست که آموختن علوم متوقف بر دانستن یا آموختن گذشته و تاریخ علم نیست اما فلسفه از سوابق خود منفک نمی‌شود و برای رسیدن به مرحلهٔ تحقیق وتفکر فلسفی رسوخ در تاریخ فلسفه و تذکر بسوابق تاریخی شرط لازم است. فلسفه اگر در کلیت و جامعیت آن آموخته شود، گوش جان را برای شنیدن ندا و نوای دوستی مستعد و مهیا می‌کند.

۱۱ـ اکنون در فلسفه رشته‌هایی بنام فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ دین، فلسفهٔ علم، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ سیاست، فلسفهٔ فرهنگ و فلسفهٔ تعلیم و تربیت وجود دارد. هر یک از این فلسفه‌های مضاف یا جزوی صورتی اجمالی یا بسیار اجمالی در فلسفهٔ قدیم داشته است. ولی آنچه اکنون فی‌المثل فلسفهٔ علم یا فلسفهٔ تاریخ خوانده می‌شود، نتیجهٔ تکمیل و تکامل طبیعی و قهری صورتهای اجمالی سابق نبوده است. فلسفهٔ هنر عصر ما نیز کمال مطالبی نیست که در کتاب هنر شاعری ارسطو آمده است.

بیان اینکه این فلسفه‌ها هریک چگونه سیر کرده و چه مراحلی را پیموده تا بصورت کنونی رسیده است، آسان نیست و در باب آن اختلاف نظرهای بسیار وجود دارد. ولی می‌توان تصدیق کرد که همهٔ آنها با تحول معنای بشر و شأن و مقام مهمی که در تفکر جدید یافته، پدید آمده است. بعبارت دیگر ظهور این فلسفه‌ها بمقتضای تحول در فلسفهٔ جدید صورت گرفته و آنها را در نسبت با دیگر باید شناخت. ولی ما هنوز کتب و آثار تحقیقی از فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ علم و فلسفهٔ اخلاق نداریم و با توجه باینکه در فلسفهٔ معاصر بحث در باب تاریخ و تکنولوژی و هنرو علم و اخلاق جای مهمی دارد، مانیز برای درک عالمی که ناگزیر با آن تماس داریم، یا در آن بسر می‌بریم و برای اینکه با فیلسوفان و متفکران عالم باب گفت و شنود بگشاییم، باید بعنوان فیلسوف - و نه کارشناس و متخصص - در فلسفه‌هایی که نام بردیم، مطالعه و تحقیق کنیم. و البته قبل از تحقیق هیچیک از آنها را بصورت ایدئولوژی شایان پیروی قلمداد نکنیم، بلکه اهل نظر باشیم.

امام محمد غزالی

۱۲ـ فلسفه در ایران سابقهٔ طولانی دارد از هزار سال پیش فلسفه اسلامی را در حوزه‌های علمی تدریس می‌کرده‌اند و اکنون کلاسهای درس فلسفه در مراکز علمی و دانشگاهها نیز دایر است. از زمانی که مدرسهٔ علوم سیاسی تأسیس شد، بعضی مطالب فلسفی جدید را در ضمن درسهای دیگر عنوان کردند و برای اولین بار در دارالمعلمین عالی روش شناسی علوم تدریس شد و چون در سال ۱۳۱۳ دانشگاه تهران تأسیس شد یکی از رشته‌های آنرا فلسفه و علوم تربیتی قرار دادند و دانشکده‌ای که اکنون در دانشگاه تهران دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی نام دارد، دانشکدهٔ ادبیات و فلسفه و علوم تربیتی خوانده می‌شد. کم کم رشته‌های علوم تربیتی و علوم اجتماعی و روان شناسی از فلسفه جدا شد و در دو دانشکده و یک گروه آموزشی قرار گرفت. در سال ۱۳۳۷ در دانشگاه تهران دورهٔ دکترای فلسفه تأسیس شد و اکنون نیز دورهٔ فوق لیسانس و دورهٔ دکترا دایر است. از سالها پیش در دانشگاه تبریز و دانشگاه شهید بهشتی گروه آموزشی فلسفه تأسیس شده بود. اخیراً در دانشگاه اصفهان نیز رشتهٔ فلسفه دایر شده و دانشگاه تربیت مدرس نیز در نظر دارد تا دوره‌های فوق لیسانس فلسفه اسلامی و فلسفه علم دایر کند.

توجهی که جوانان بفلسفه می‌کنند، امیدوار کننده است و اگر این توجه در میدان قیل وقال و غوغا متوقف نشود و راه تفکر دنبال شود، مایهٔ نشاط فرهنگ و علم و سیاست و رهایی از سرگردانی در امور عمومی و اجتماعی می‌شود. فلسفه الفاظ و عبارات دشوار و مغلقی نیست که در کتابها ضبط شده باشد و معدودی از روی تفنّن یا بر حسب رسم و عادت تاریخی آنرا بیاموزند. فلسفه دوستی دانش و آمادگی برای یافتن راه و توانایی طی طریق است. و این مهمّ وقتی حاصل می‌شود که درس آن بگوش جان رسیده و شنیده شده باشد و تکرار و تقلید گفته‌ها و نوشته‌های دیگران نباشد.

یادداشت

۱- طبقات الاطباء جلد ۲ صفحهٔ ۱۳۵ بعد
2- E.J.Ayer
3- G. Durant

گزارشی از اولین سمینار فرهنگ و توسعه

تحول و خیزشهای اجتماعی همساره و در هر عصری نشان از شناخت و نضج فکری آن مردم داشته است. مردمی که به حال خود واقف و به آینده و سرنوشت خود مسئولانه نگاه کرده و نهایتاً با دگردیسی در نگرشها دست به عمل زده و روزگار را به نفع خود عوض کرده‌اند.

روزگار سپری شدهٔ ما نیز در این دودهه گذشته حکایت از این امر مهم دارد. دگرگونی و انقلاب اسلامی و مقاومت سرسختانه و حق‌طلبانه مردم ما در هشت سال جنگ تحمیلی دقیقاً نشان از جلوه‌های فکری و احساسی این دو سه نسل اخیر دارد.

اما این حرکتهای عمومی و بسیجی که همراه با ایثارگری انسانهایی ارزشمند و والا به سرانجام رسید چه اهدافی را جستجو میکرد؟ آیا در پی یک تحول فرهنگی نبودیم؟ آیا منابع انسانی و طبیعی کشورمان در حراج نبود؟ آیا توسعه را ـ در تمامی ابعاد و با درنظر گرفتن استقلال سیاسی و خودکفایی اقتصادی ـ می‌توانیم جزء اهداف انقلاب قرار دهیم؟ و یا به لحاظ فرهنگی آیا می‌توانیم "دست یافتن به هویت اسلامی و ملی" را نیز جزو اهداف بدانیم؟ البته قصدمان بررسی این مسائل نیست که نظرات اهل فن و حوصله‌ای دیگر رامی‌طلبد. بیان این مقدمه صرفاً جهت ارتباط اهداف با موضوع فرهنگ وتوسعه است تا هم نگاهی اجمالی به سمینار "فرهنگ وتوسعه" و هم تاکیدی بر همایشهایی که در آن دانشمندان، محققین و اساتید پیرامون مسائل زیربنائی و اساسی‌تر جامعه به بحث و گفتگو می‌نشینند داشته باشیم اما:

۱) چه ارتباطی میان اهداف انقلاب با موضوع "توسعه" است؟

۲) چرا اصلاً فرهنگ وتوسعه؟

۱ ـ مردم ما پس از انقلاب و جنگ تحمیلی که سخت اهرمهای توسعه و رفاه را تحت تاثیر قرار داد و به خاطر بی‌نظمی‌های حاصله از این وقایع تاریخی و هجوم نگرشهای گوناگون و توقعاتی که شعایر انقلاب در ذهنها ایجاد کرده بود سرنخ زمام امور را باید بدست افرادی دلسوز، مومن به قوانین اسلامی و عجین با عرق ملی می‌سپردند. در این راه تا آنجا که نیاز بود و با راهنمائیهای امام‌خمینی رحمت‌ا... بنیانگذار جمهوری اسلامی، در صحنهٔ فعالیتهای سیاسی ماندند و به واسطه نمایندگانشان و آرائی که به رئیس دولت جمهوری اسلامی دادند برای رسیدن به جامعه‌ای نظام یافته‌تر، منسجم، پویا، مترقی و با برنامه و نقشه (جهت رسیدن به ایده‌آلهایش) بار مسئولیت خطیر تاریخی را بردوش منتخبین خود گذاشتند.

در این راه انتظارات از قوه‌مقننه و مجریه سروسامان دادن به وضعیتهای پیش آمده . در عین حفظ استقلال و حفظ آرمانهای مکتبی و ملّی ـ بود. لذابر این اساس دو هدف عمده و اساسی یکی "فرهنگ" و دیگری "توسعه" مسلماً می‌بایستی در هر برنامه‌ریزی مدّ نظر قرار می‌گرفت. چراکه فرهنگ و توسعه دوپایه لاینفک و اساسی . خصوصاً در کشورهای توسعه نیافته ـ تلقی می‌گردند. اوّلی بدلیل انعطاف‌پذیری بالقوه‌اش (در مقابل عملکردهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی) و نهایتاً مرجع اول و آخر تمام امورات؛ و دوّمی بدلیل پویا و مترقی خواستن جامعه.

۲ ـ بدیهی است اگر بخواهیم جامعه خود را به لحاظ طبقاتی تقیسم کنیم مسلماً به هرمی خواهیم رسید که فقیرترین طبقات، از نظر فرهنگی و اقتصادی اکثریت را تشکیل میدهند. این اکثریت (و تنها به همین

دلیل) نبض ساختاری جامعه را با نوع تفکر و بینش خود در اختیار دارند. و در ابعاد مختلف، زمانی فعل و مفعول، و زمانی فاعل و فعال هستند.

در این زمان اگر خوب به وضعیت فرایند اجتماعی نگاه کنیم خواهیم دید که اکثریت جامعهٔ ما در بُعد اقتصادی فعال و در بُعد سیاسی در انفعال بسر می‌برند. از طرفی به سطوح درآمد و مقدار ساعتی که این افراد صرف کار میکنند (به عنوان فعالیت اقتصادی) و از طرفی هم به مقدار آراء مردم در سطح کشور (به عنوان فعالیت سیاسی در این چند ساله اخیر) نگاهی داشته باشیم. به این مدّعا دست خواهیم یافت.حال اگر دولت در برنامه‌ریزیهایش این توده آسیب‌پذیر را در نظر نگیرد بالطبع قدرت عظیم آنها را رفته‌رفته از دست میدهد که با این حساب نبض ساختاری جامعه نیز بواسطه گروهای خودجوش از ترکیب منظم و منطقی‌اش در می‌آید. تا جائیکه جامعه دوباره به بی‌نظمی می‌گراید. اما برای جلوگیری از این امر نیاز است به حفظ نگرشهای اکثریت با ارزشها و ایده‌آلهای انقلاب، که مسلماً این مسئله نیز امری است فرهنگی. از سوئی هم برای گسترش فرهنگ نیاز به رفاه و توسعه است. بنا بر این می‌بایستی توسعه در ابعاد مختلفش قبل از هر چیز صورت بگیرد و بعد برای ارتقاء فرهنگ اکثریت اقدام شود.

□

حال امید است با این مختصر ـ هر چند ناقص و اجمالی ـ نظری براهمیت این دو موضوع داشته باشیم تا به اصل سمینار بپردازیم. در مقدمه بولتن از سمینار راجع به همیت برگزاری سمینار چنین آمده است: «بی‌تردید هدف دستیابی به توسعه اقتصادی اهمیت خاص آن برای ملل جهان سوم می‌باشد و قدم نهادن در این راه بی‌بازگشت، آخرین شانس برای بقاء و تداوم حیات آنهاست. جامعه ما نیز که بعد از سالیان دراز حکومت دست‌نشاندگان اجانب، اولین دهه‌های استقلال سیاسی و حاکمیت برسرنوشت خویش را در پرتو تعالیم حیات‌بخش اسلام تجربه میکند از این قاعده مستثنی نبوده و نیل به استقلال اقتصادی که بدون آن حلاوت استقلال سیاسی ممکن است دیرپانباشد ، به عنوان هدفی مقدس و امری خطیر تلقی می‌نماید.

در عین حال با گذشت زمان وعمیق‌تر شدن فاصله بین ملل توسعه یافته با سایر ملل، جبران عقب‌ماندگی دشوار و دشوارتر میگردد. بویژه در شرایط بغرنج فعلی که با وارد میدان شدن متغیرهای جدید و رخ نمودن پدیدههای ناشناخته در عرصه سیاست و اقتصاد، دستاوردهای اندیشمندان بشری که با جدیت تمام به شناخت جنبه‌های مختلف پدیده توسعه اقتصادی پرداخته‌اند، به طور مداوم اوج و اعتبار خود را از دست میدهند و در مقابل هجوم سهمگین مجهولات و ناشناخته‌ها رنگ میبازند.

از این رو جامعه ما در این دوران سرنوشت ساز از تاریخ طولانی و پرافتخار خویش، باید با اتکاء به ذهن خلاق و اندیشه عمیق متفکران و با استفاده از منابع غنی فرهنگ خویش که عظیم‌ترین و با ارزش‌ترین سرمایه‌هاست، در جستجوی شیوه‌ای نو و پاسخی جدید برای سئوالات بی‌جواب مقوله توسعه و توسعه نیافتگی برآید.

در این راستا برگزاری نشستها و مجامع فرهنگی و فراهم کردن جروبحث‌های علمی بین اساتید و اصحاب اندیشه و اهل نظر، از اهمیت خاصی برخوردار است....»

در همین مقدمه پیرامون اهداف برگزاری سمینار چنین آمده است: «هدف ما از برگزاری سلسله سمینارهای فرهنگی و در نخستین قدم، اولین سمینار ملّی فرهنگ و توسعه نیز دقیقاً تلاش در جهت ایجاد فضاهای مناسبی برای بحث و بررسیهای علمی در مقوله فرهنگ و چگونگی استفاده از منابع فرهنگی در جهت دستیابی به توسعه است».

جلسه افتتاحیه این سمینار صبح روز شنبه ۲۴ مهرماه ۱۳۷۲ با حضور وزیر فرهنگ و ارشاداسلامی و جمعی از دانشمندان، اساتید، و محققین کشورمان برگذار شد که طی آن دکتر لاریجانی ضمن تاکید بر لزوم تشکیل چنین سمینارهایی اظهار داشتند: «... ما می‌خواهیم کشوری توسعه یافته، مدرن، و با هویت اسلامی داشته باشیم که در آن فرهنگ اسلامی و رشد و تعالی بشر حاکم باشد... توجه به معنویات و نیازهای روحانی انسانها از سویی و دقت نظر به معنای آینده فکری از سوی دیگر دو معنای پایدار است که در توسعه فرهنگی کشور باید به آن توجه شود ... توسعه یافتگی یک بحث کیفی فرهنگی است و تا زمانیکه در عرصه فرهنگ تحولی جدی و همه جانبه صورت نگیرد عرصه‌های دیگر جامعه متحول نخواهد شد ...»

دکتر لاریجانی در ادامه سخنان نسبت به نسل علاقمند به حرکت کیفی حکومت اسلامی اظهار امیدواری کردند تا با تلاش و کوشش همه جانبه برای شناخت توسعه کیفی و کمی در داخل کشور بتوانند برای سایر نسلهای مسلمان مدل مناسبی باشند.

در این جلسه دکتر حسن سبحانی دبیر جشنواره و معاونت پژوهشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ضمن تشریح

چگونگی برگزاری سمینار و ارائه اطلاعاتی پیرامون مقالات رسیده گفتند: «عامل سرمایه و نیروی انسانی دو متغیر عمده در مسیر توسعه هستند که باید متغیر دیگری تحت عنوان عزم ملی و مشارکت موثر مردم در برنامه‌های توسعه نیز درکنار آنها قرار گیرد ... و باید به این نکته توجه کرد که به جای اینکه فرهنگ، بخشی از برنامه‌های توسعه باشد همه فعالیتها بر بستر فرهنگ انجام شود... تجربه نشان داده است هرگاه مردم با تمام وجود برای به ثمررسیدن یک مسئله تلاش کرده‌اند آن مسئله به بهترین نحو انجام شده است...»

محورها و موضوعات مورد نظر در اولین سمینار ملی فرهنگ و توسعه عبارت بودند از:

۱ - جایگاه عوامل فرهنگی در توسعه اقتصادی

۱ - ۱ - بررسی عناصر فرهنگی مساعد برای توسعه اقتصادی

۱ - ۲ - موانع فرهنگی توسعه اقتصادی

۱ - ۳ - میزان تاثیر عوامل فرهنگی بر جریان توسعه اقتصادی کشورهای مختلف

۱ - ۴ - نقش فرهنگ در هدایت زندگی اقتصادی بشر.

۱ - ۵ - فرهنگ مشارکت و توسعه اقتصادی.

۲ - فرهنگ اسلامی و ملی و توسعه اقتصادی کشور

۲ - ۱ - دیدگاه اسلام درباره توسعه اقتصادی

۲ - ۲ - نقش تعالیم اسلام در جریان توسعه اقتصادی

۲ - ۳ - فرهنگ کار و تولید در اسلام و ایران

۲ - ۴ - بررسی ویژه‌گیهای فرهنگ ملی از نظر آثار آن در جریان توسعه اقتصادی

۲ - ۵ - عوامل فرهنگی ظهور و افول تمدن اسلامی

۲ - ۶ - بررسی نقش عناصر فرهنگی در جریان تحولات اقتصادی دو قرن اخیر ایران.

۳ - برنامه‌ریزی و سیاستگذاری بخش فرهنگ

۳ - ۱ - ضرورت برنامه‌ریزی و سیاستگذاری بخش فرهنگ

۳ - ۲ - مسائل و مشکلات برنامه‌ریزی بخش فرهنگ

۳ - ۳ - آثار سیاستگذاری‌های فرهنگی بر توسعه اقتصادی کشور

۳ - ۴ - آثار سیاستهای اقتصادی بر فرهنگ.

۳ - ۵ - نقش آزادسازی و خصوصی سازی در جریانات فرهنگی.

۳ - ۶ - اثر سیاستهای تعدیل اقتصادی بر بخش فرهنگ

۳ - ۷ - جایگاه فرهنگ در برنامه‌های عمرانی اول و دوم.

۳ - ۸ - اثرات پیشرفت تکنولوژی بر فرهنگ.

۳ - ۹ - نقش ارتباطات در جریان تحولات فرهنگی

۳ - ۱۰ - جایگاه بخشهای سه گانه (دولتی، تعاونی و خصوصی) در برنامه‌ریزی، و سیاستگذاری بخش فرهنگ.

۳ - ۱۱ - ارزیابی آثار سرمایه‌گذاری بخشهای سه گانه (دولتی، تعاونی و خصوصی) در بخش فرهنگ.

۳ - ۱۲ - ضرورت سرمایه‌گذاری بخش دولتی در فرهنگ

۳ - ۱۳ - ضرورت توجه به ویژگیهای فرهنگ قومی در جریان برنامه‌ریزی بخش فرهنگ.

۴ - بررسی وضع موجود توسعه فرهنگی کشور

۴ - ۱ - روند تحولات شاخص‌های فرهنگی کشور.

۴ - ۲ - بررسی تطبیقی شاخص‌های فرهنگی کشورهای مختلف.

۴ - ۳ - رسانه‌ها و توسعه فرهنگی کشور.

در این سمینار حدود ۱۴۵ مقاله به دبیرخانه سمینار ارسال شده بود که همگی بدون نام و عنوان نویسنده که به کمیته علمی ارجاع و از میان آنها تعداد ۲۲ مقاله جهت ارائه در سمینار و ۲۵ مقاله نیز جهت چاپ انتخاب شده بود که فهرست آنها را ذیلاً می‌آوریم.

الف) فهرست مقالات منتخب جهت ارائه.

۱ - بعضی از موانع فرهنگی توسعه اقتصادی در ایران (مقایسه با ژاپن) / دکتر امیرباقر مدنی / عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

۲ - جمع‌گرائی فرهنگی، مدیریت مبتنی بر مشارکت و توسعه / دکتر شهرنازمرتضوی / عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی

۳ - آموزش برای توسعه / وحید محمودی / عضو هیئت علمی دانشگاه شاهد

۴ - عوامل روانشناختی موثر درتوسعه / علیرضا سالار بهزادی

۵ - امکان‌پذیری برنامه‌ریزی فرهنگی / دکتر مرتضی ایمانی راد / عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

۶ - موانع فرهنگی توسعه روستاها / دکتر عزت‌ا... سام آرام / عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی

۷ - باورهای فرهنگی مناسب توسعه ایران / حبیب‌ا... زندوانی / دانشجوی دکترای جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

۸ - فرهنگ و استرس / دکتر منوچهر محسنی / وزارت بهداشت، درمان، و آموزش پزشکی

۹ - استراتژی فرهنگ توسعه، پیش‌نیاز استراتژی توسعه اقتصادی / دکتر محمد

حسین سلیمی / دانشیار و رئیس دانشگاه صنعتی امیرکبیر.

۱۰ ـ فرهنگ و توسعه اقتصادی / غلامرضا صدیق اورعی / عضو هیئت مدیره انجمن جامعه‌شناسان ایران

۱۱ ـ نقش آموزشهای اقتصادی در فرهنگ و رفتار نوجوانان / دکتر مسعود هاشمیان و مصطفی عبادزاده / اعضاء هیئت علمی دانشگاه اصفهان

۱۲ ـ تضادهای موجود در اندیشه توسعه ایرانیان طی دو قرن اخیر / مقصود فراست خواه / عضو هیئت علمی دانشگاه تبریز

۱۳ ـ طرح پیشنهادی برای تشکیل بانک اطلاعات فرهنگی / دکتر عباس حُری / عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

۱۴ ـ مشارکت و برنامه‌ریزی توسعه / دکتر فرانک سیف‌الدینی / استادیار دانشگاه شیراز

۱۵ ـ اهمیت اشتراکات استنباطی در توسعه یافتگی / دکتر محمود سریع‌القلم / عضو هیئت علمی دانشگاه شهیدبهشتی

۱۶ ـ امروزی شدن فرهنگ وارزیابی و اندازه‌گیری آن / پرویز اجلالی / کارشناس سازمان برنامه و بودجه

۱۷ ـ بررسی تطبیقی شاخصهای فرهنگی ایران با سایر کشورهای جهان / محمد اسماعیل ریاحی / دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس

۱۸ ـ مثلث عدالت اجتماعی، اعتلای فرهنگی، و رشد اقتصادی / دکتر فریبرز رئیس دانا / کارشناس ارشد اقتصاد

۱۹ ـ ریشه‌های فرهنگی اقتصاد / سیدمحمد رضاامیری / عضو مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق (ع)

۲۰ ـ نقش تعالیم اسلام در جریان توسعه اقتصادی / محمد منصور نژاد

ب) فهرست مقالات منتخب جهت چاپ

۱ ـ اثرات ضعف رشد اقتصادی بر رفتار اقتصادی و فرهنگی خانوارها / دکتر حیدرپوریان / دانشیار موسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه

۲ ـ موانع فرهنگی توسعه یا بررسی زمینه‌های ایجاد پیوند میان فرهنگ و توسعه اقتصادی / دکتر غلامرضا فدایی عراقی / عضو هیئت علمی دانشکده علوم تربیتی دانشگاه تهران

۳ ـ خطاهای هاثورن در توسعه یافتگی فرهنگی / دکتر محمدرضا بهرنگی / دانشیار دانشگاه تربیت معلم تهران

۴ ـ فرهنگ و خصوصی‌سازی / دکتر سیدمهدی الوانی / دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی

۵ ـ نقش اندیشه دینی در فرایند توسعه / نعمت‌ا... اکبری / عضو هیئت علمی دانشکده علوم اداری و اقتصادی دانشگاه اصفهان

۶ ـ موانع فرهنگی توسعه / دکتر ژاله شادی‌طلب / عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اجتماعی دانشگاه تهران

۷ ـ عوامل فرهنگی در توسعه اقتصادی / پرفسور احمد خلیلی / استاد جامعه‌شناسی دانشگاه پاریس

۸ ـ مقدمه‌ای بر فرهنگ توسعه / دکتر نادر قومورلو / مدرس دانشگاه آزاد اسلامی

۹ ـ برنامه‌ریزی فرهنگی در برنامه‌های اول و دوم / علی ذوعلم / مدیرکل طرح و برنامه‌ریزی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

۱۰ ـ اثرات پیشرفت تکنولوژی برفرهنگ / محمدعلی محمدی فروشانی / کارشناس ارشد سازمان مدیریت صنعتی

۱۱ ـ انسان در مرکز مدار فرهنگ و اقتصاد / محمد شکوهی زنجانی

۱۲ ـ ضرورت برنامه‌ریزی و سیاستگذاری بخش فرهنگ / اردوان وزیری

۱۳ ـ گذری بر روند مسائل فرهنگی کشور از پیروزی انقلاب تاکنون / حسن دادخواه / عضو هیئت علمی دانشگاه شهید چمران اهواز

۱۴ ـ نقش تکنولوژی و ارتباطات در تحولات فرهنگی / شهروز رستگار نامدار

۱۵ ـ جایگاه عوامل فرهنگی در توسعه اقتصادی / فرشته یزدانی بروجنی

۱۶ ـ الگوی مشارکت مردمی در فرایند توسعه فرهنگی / دکتر محمد مسعود منصوری / گروه برنامه‌ریزی و تحلیل سیستمهای دانشکده مهندسی صنایع ـ دانشگاه علم و صنعت ایران

۱۷ ـ برخی آسیبهای اقتصاد سیاسی در باز تولید فرهنگ ضد توسعه / همایون فریور / عضو هیئت علمی دانشگاه ارومیه

۱۸ ـ اثرات پیشرفت تکنولوژی بر فرهنگ / علیرضا خاکی

۱۹ ـ رشد اقتصادی و توسعه فرهنگی: معادله‌ای برابر یا نابرابر؟ / دکتر مهدی علائی حسینی / استادیار دانشگاه پیام نور مشهد

۲۰ ـ ویژگیهای فرهنگ ملی و آثار آن بر جریان توسعه اقتصادی / غلام‌حسین رهبری

۲۱ ـ فرهنگ عقلانی و توسعه ملی / غلام حیدر ابراهیم‌بای سلامی

۲۲ ـ نقش دانشگاه در تقویت بنیه فرهنگی جامعه / حسین علی ترکمانی / عضو هیئت علمی دانشگاه بوعلی سینا همدان

۲۳ ـ مشکلات برنامه‌ریزی بخش فرهنگ / احمد مسجد جامعی / معاون فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

۲۴ ـ صنعت در برابر سنّت یا بر فراز آن / دکتر مرتضی فرهادی / عضو هیئت علمی

دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی

این سمینار تا عصر روز ۲۶ مهرماه (۱۳۷۲) در سالن اجتماعات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برقرار بود. در آخر قسمتی از مقاله "مثلث رشد اقتصادی، اعتلای فرهنگی و عدالت اجتماعی" نوشته دکتر فریبرز رئیس‌دانا را به خاطر مشترک بودن موضوع آن با موضوع محوری این شماره نامه فرهنگ ضمیمه این گزارش می‌کنیم. لازم به توضیح است که این مقاله به عنوان مقاله برتر در سمینار مطرح گردید.

عدالت اجتماعی، اعتلای فرهنگی، توسعه اقتصادی

عدالت اجتماعی، اعتلای فرهنگی، توسعه اقتصادی

بهم پیوستگی انکارناپذیر رشد اقتصادی و اعتلای فرهنگی و ضرورت تبیین پایه‌یی حوزهٔ فرهنگی از طریق واقعیتهای اقتصادی ما را برآن نداشت که ضرورت و حد و اندازه مطالعهٔ مستقل مساله فرهنگی را فراموش کنیم. این امر جهت کشف بازدارندگیهای گذشته و هم در جهت مطالعه مستقل مسأله فرهنگی را فراموش کنیم. این امر جهت کشف بازدارندگیهای گذشته و هم در جهت یافتن واههای تأثیر و تسهیل آنها بر توسعه اقتصادی و بالاخره هم برای کشف چگونگی نفوذ مؤثر عوامل اجتماعی - اقتصادی در آنها در جهت ارتقاء و بالندگیشان، معنا پیدا می‌کند.

بخشی از فرهنگ جنبه فعال و رشد دارد. بر ذخیره‌های نمایشی، بخش شناخت، پردازش، استنتاج و راهیابی به سمت آینده‌های تعریف شده را اضافه می‌کند. مسأله منطق واقعیت، از شناخت زور و نیرنگ قدرتها گرفته تا محدودیت دانش و امکانات با مسأله تلاش برای راهیابی مخلوط نمی‌کند. به عبارت دیگر به دلیل محدودیتها و بازدارندگیها از حرکت نمی‌ماند. این فرهنگ مرکب از انسانهایی است که دارای توانایی، مهارت، هشیاری و مسئولیت. هستند چنین انسانهایی در دامن فقر، انزوا، بی‌بهداشتی، و دیگر نکبتهای عقب‌ماندگی رشد نمی‌کند، مگر با نبوغ استثنایی و یا مگر از گونه شور شکرانی بی‌صبر و کم تجربه و با بینشی محدود. اگر رهایی و آزادی فرد با معنای توسعه عجین باشد، هرگز مسئولیت گریزی اجتماعی نشان تجدد و قرار گرفتن در شاهراه رشد و توسعه نیست این که زندگی انسانها بدست تصادف باشد ولی گروهی ممتاز بتوانند معنای زندگی خوب را خودشان تعبیر کنند و به هر بها به دنبال آن بروند شنیده‌ایم، در تجربه انقلاب صنعتی و رشد سرمایه‌داری، نخست روحیه ترک دنیایی شکسته شد، که این نیز ربطی به این که اخلاق خودگرایی انحطاط آمیز رواج یابد و توصیف زندگی از طریق منافع منزوی و به شدت سودطلبانه و خویشتن‌بینانه، در میان مردم شکل بگیرد ندارد. این اخلاق بخش دیگری از عقب‌ماندگی فرهنگی و نارسایی مرامی برای رسیدن به مرحله توسعه است.

تقویت روحیه خویشتن خواهی مخرّب در میان توده‌های مردم، در شرایطی که تورم و تخریب آیندهٔ مادی برای پایدار کردن در ذهن‌ها و خاطره‌ها نهاده شده است، و اینها همه از نبود امنیت اجتماعی ناشی می‌شود. آن زمانی که شرایط سنتی به نوعی امنیت اجتماعی را پدید می‌آورد و زندگی در سطوحی پائین‌تر به تعادل می‌رسید، گذشته است. حال هر چیز دستخوش تغییرات و آثار رشد بازار و انباشت سرمایه شده است که آنهم در جوامع کم توسعه‌گی از نهایت ناهنجاری و ناموزونی برخوردار است چنین تحولی اگر به تقویت بنیه اقتصادی کافی برسد می‌تواند تاب تحمل عوارض ناشی از فقر و بیکاری و بی‌خانمانی را بیاورد زیرا کل اقتصاد دارای نیروی سیطره و امکان پنهان کردن دردهایش را دارد. چنین چیزی را اقتصاد ایالات متحده تجربه می‌کند: غنا و قدرت خیره‌کننده در برابر فقر و در کنار خیابان زیستن و مردن. امّا اقتصادهای پیشرفته دیگر کشورها به قوانین پیشرفته امنیت اجتماعی دست یافته‌اند. در این جوامع کم توسعه که زیر تهاجم آثار نارسایی و ناموزونی جهان سرمایه‌داری و هم زیر سلطه گروههای داخلی قرار دارند و به قدر کافی تحول نمی‌یابند، بی‌آنکه گناهی متوجه مردمشان باشد، فقدان امنیت اجتماعی و فروریختن مهارگرهای خودبخودی، به فراگیر شدن اخلاق فردگرایانه و نهضت‌طلبانه و نادیده گرفتن منافع اجتماعی منجر می‌شود و چنین است که دیگر در خیابانهای شهرهای بزرگ مساله از حد ناسازگاری ساختار فیزیکی گذرگاهها با فشار خودروها و عدم رعایت مقرراتی فراتر رفته و خویشتن خواهی دیوانه‌وار در آن جا می‌افتد. در چنین شرایطی تجاوزکاران به حقوق مردم، اعم از اینکه به قدرت مالی و امکان تاسیس قانونی در صورت تصادف منجر به فوت دیگران اعتماد داشته باشند و یا فقط از خیره‌سری جنون‌آمیز بهره برده باشند، فضای رشد می‌یابند. و از همه بدتر این که تجدد خواهان ما، همه این ناهنجاری بخش اخیر را به حساب عدم بلوغی می‌گذارند که گویامسئولیت آن متوجه خود مردم است که مانع از بالغ شدن خود می‌شوند و ضمناً گویا ممکن است مستقل از

هر پیشرفت‌اقتصادی و اجتماعی دیگر به بلوغ تبدیل شود (شاید با گذشت دهها ده یا صدها صد سال).

مسأله تأمین اجتماعی به سرمایه و امکانات مادی نیاز دارد. امّا شرایطی را در نظر بگیریم که در آن تأمین اجتماعی تقریباً غایب بوده و ارزشهای اقتصادی تراستها نیز بدلیل ساختار ناموزن اقتصادی، به گونه‌یی متمرکز در دستهایی چند انباشت شده‌اند. واضح است که در این صورت تقویت نظام عدالت اجتماعی می‌تواند به منزله انتقال منابع از محلهای تجمّلی با حاصل و ناکارآمد و حتی مضر و تورم‌زا به سمت تأمین اجتماعی باشد که زمینه‌ساز رشد فرهنگی است.

اما مسأله تنها در حد تأمین اجتماعی و آثار خودبخودی آن حل نمی‌شود. جزئی از توسعه، فرهنگ است که آن نیز بطور مشخص با امکانات انسانی در استفاده از شیوه‌ها و فنون تازه و با رشد و مهارت تخصص‌سازی دارد. چنین امکاناتی محصول یک تصمیم یک شبه نیست. بلکه یک فرایند است. فرایندی نیازمند انباشت درتولید، ایجاد فضاهای آموزشی، خدمات رفاهی و پشتیبانی کننده فرهنگی و نظایر آن. بنابراین سیاستهایی که امکانات رشد همگانی و افزایش کارآمدی را فراهم می‌سازند زمینه‌ساز رشد تخصصی و بهره‌برداری مؤثر از منابع سرمایه و تکنولوژی هستند. این امکانات، از طریق توزیع مجدد منابع به نفع توسعه انسانی میسّر می‌شود. بخشی از چنین فرایندی با سیاستهای توزیع عادلانه‌تر درآمد و افزایش عدالت اجتماعی پیوند دارد.

از نظر روانشناسی اجتماعی، رشد فرهنگی مردم، بجز منابع مادی به شخصیت، احساس امنیت و حضور در تصمیم‌گیریها نیاز دارد. مردمی که مسئول سرنوشت خود هستند و نظراتشان در زندگی اجتماعی خودشان اعمال می‌شود و نخبگانشان به معنای واقعی در صحنه فعالیت قرار داشته دچار اجحاف و تنگ‌نظری و دشمن خود نمی‌شوند، در برابر اشاعه روحیه لومپنی و فقر فرهنگی مقاوم‌تر از مردمی منزوی و خودبین خواهند بود. احساس برابری در مقابل قانون با سایر شهروندان احساس قوی و پیچیده نیست که سابقه تاریخی منفی را در شمار زیادی از کشورهای کم‌توسعه، از جمله در کشور ما، پشت سر خود دارد. این احساس تا حد زیادی البته از طریق امکانات مادی فراهم می‌شود. به همان مورد رانندگی توجه کنید. در صورت بروز تصادف ندارها از پرداخت جریمه‌ها و ارائه وثیقه ناتوانند ولو آنکه تصادفشان تصادفی باشد ولی داراها می‌توانند بآرامی بیشتر مسئله خود را حل کنند، ولو آنکه تصادفشان ناشی از بی‌توجهی به حقوق مردم باشد. این یعنی نابرابری. اما اگر در همان ساختار قانونی موجود نیز قرار گیریم، مسأله بی‌توجهی، اجحاف، پارتی‌بازی، هدر رفتن وقت، نادیده گرفتن شکواعیه‌ها، با حفاظ ماندن و حرمت و آبرو و مال و جان مردم در روستا و کوه و شهر و کوچه و بازار می‌تواند عامل بازدارنده‌یی در تأثیرگذاری برنامه‌های رشد فرهنگی و خلاق سازی انسان باشد. و این نیز بخشی از برنامه توسعه اجتماعی و سیاسی به حساب می‌آید.

برنامه‌های رشد فرهنگی اگر بخواهد از مدرسه تا دانشگاه، از رسانه‌های عمومی تا سخنرانیهای محدود را وسیله خود قرار می‌دهد، نمی‌تواند مقطعی، در خلاء و بی‌پیوند با بقیه ابعاد و برنامه‌های توسعه باشد. ارتقای فرهنگی مردم نمی‌تواند فقط وسیله رشد اقتصادی تلقی شود.

بدینسان درتوسعه فرهنگی لازم است این شیوه‌ها جا بیفتد: اصل آموزش همگانی،بکار گرفتن بیشترین نیروهای روشنفکری و تخصصی و هنری،ضربه‌زدن به خودبینی و شیوه توجیه مسایل اجتماعی از طریق انگیزه‌های محدود فردی،مبارزه با روشهای مستقیم و غیرمستقیم نظرات دیگران، قدرتمند بودن در دفاع و توجه منافع اجتماعی در مقابل منافع شخص گروهی و یا حتی داد و قالهایی که بیشتر با منافع لحظه‌یی وخوشامدهای عوامانه سازگار است تا با توسعه فرهنگ، پیوستن رشد فرهنگی با اخلاق مسئولیت‌پذیری اجتماعی، حمایت از اخلاق همبستگی انسانی تا حدی فراتر از بینش محدود ملی و قومی، تقویت خرد و شجاعت در شنیدن و یادگیری حرفها و تجربه‌های دیگر از موضعی فعال، اعتماد به نفس و بالاخره مبرا بودن از منابع ویژه‌یی که حرکت در راستاهای ایدئولوژیک و وابستگیهایی خاص را بجای فرهنگ و توسعه جا می‌زنند.

مطالعات ایرانی در اتریش

تاریخچه

ابتدای مطالعات را دربارهٔ فرهنگ زبان ایرانی در اتریش میتوان در ارتباط نزدیک با بوجود آمدن رشتهٔ عثمانشناسی در قرن ۱۷ میلادی دانست که بعلّت جنگهای عثمانیها و همسایگی آنها با ایران که شدیداً تحت تأثیر فرهنگ ایرانیان قرار داشتند. شرایط سیاسی وقت احتیاج مبرم را ایجاد میکرد که بسه زبان با اهمیّت آن زمان یعنی ترکی عربی و فارسی و نیز علوم اسلامی آشنایی حاصل گردد.

در سال ۱۶۸۰ میلادی در وین کتاب لغتی بسه زبان بعنوان لاتین "تساروس لینگواروس اورینتاروم" بکوشش محقّقی بنام "ماریاترزیا" افتتاح شد که از مسؤولان برجستهٔ آن در لوای خدمت سیاسی محقّق معروف" یوزف فن هامر پورک شتال" بود که بوسیلهٔ انتشارات خود در زمینهٔ اشعار و ادبیات فارسی و ترجمهٔ اشعار فارسی قرون جدید کمک کرد.

انستیتوی شرقشناسی

بسا تأسیس انستیتوی خاورشناسی فعالیتهای علمی و زبانشناسی و همچنین آموزش و تحقیق آن از سال ۱۸۸۶ به دانشگاه وین انتقال یافت که در این انستیتو علاوه بر ترکشناسی و زبانهای سامی زبانهای قدیم و جدید ایران نیز وجود دارد. تاریخچهٔ دقیق آنرا میتوان در کتابخانهٔ دانشگاه تحت عناوین زیر مطالعه کرد:

ترکشناسی و ایرانشناسی در اتریش، ترکشناسی و اسلامشناسی در دانشگاه وین از کتاب "جشن ششصدمین سال دانشگاه وین".

امروزه رشتهٔ ایرانشناسی, قدیم جزو رشتهٔ هندشناسی محسوب میگردد که هم اکنون فاقد استاد مربوط است.

مدتهاست که در انستیتوی نامبردهٔ دانشگاه وین رشته زبان فارسی جدید بوسیلهٔ استادی بصورت کلاسهای زبان مقدماتی و پیشرفتهٔ فارسی بصورت هر کلاس هفته‌ای دو ساعت برقرار میگردد.

علاوه بر آن سالهاست که بطور متناوب گاهگاهی بوسیلهٔ پروفسورها و محقّقین مختلفی که حتی اغلب زبان مادریشان نیز فارسی است، با ایجاد خطابه و نطقهای مختلفی دربارهٔ تاریخچه اسلام‌شناسی در ایران ادبیات و فرهنگ فارسی انستیتو تقویت میگردد.

البته مبحث ایران قدیم را در دانشگاه وین از خانم استادی بنام "اریکابلایب ترو" در چهارچوب علم باستانشناسی آسیای نزدیک تحت عنوان "زبانهای سامی قدیم و باستان‌شناسی خاورمیانه میتوان بمدت دو تا چهار ساعت در هفته آموخت.

دانشکده علوم زبانها

در دانشکده علوم زبانهای وین و در چهار رشتهٔ تحصیلی هندوژرمن شناسی که تحت نظارت آقای پروفسور "مایرهوفر" که در زمینهٔ زبانهای ایران باستان و نامهای آن دوره تبحر دارد، با همکاری سه استاد دیگر در زبانهای فارسی قرون میانه و جدید و همچنین زبان پشتوی افغانستان میتوان تا اخذ درجهٔ دکترا پیش رفت.

انستیتوی سکه شناسی

دانشکده سکه شناسی دانشگاه وین (منطقه ۹ وین کوچه رتن‌هاوی ۱۱/۶، تلفن ۴۲۴۴۹۹ یا ۴۲۰۲۲۷) یک امکان جدید تخصّصی توسط پروفسور دکتر روبرت گوبل که بجهت تحقیقاتش در زمینهٔ ضرب سکه در زمانهای ساسانیان، هونهای ایرانی (قبیلهٔ جنگجویی در آسیای میانه) و کوشان و همچنین در زمینهٔ صنعت آیینه‌سازی ساسانی تحقیقاتی درباره مجسمهٔ گاوهای نر سفالی ساسانی همراه با تنظیم یک شیوهٔ جدید شرح و طبقه‌بندی کننده است که بر اساس هرالدیک (هنرسناسای پرچم و نقشها) نوشته شده، و همچنین تحقیقاتی در زمینه‌های مختلف و مهم باستان‌شناسی و تاریخ هنر و فرهنگ و همچنین زمان و حادثه‌شناسی ایران و آسیای میانهٔ قبل از اسلام.

در ادامه مباحث سخنرانی و تدریس که با گذشت سالها تغییر می‌کند، یاد میگردد:

"تاریخ کشور ساسانیان"، "تاریخ قبایل وحشی ایران در باختران و هنر و تاریخ کوشان "و همچنین" سخنرانیها و مجالس تدریس سکّه‌شناسی دربارهٔ شرق باستان با توجّه ویژه بضرب سکّه در عصر هخامنشیان، ارشکیان، ساسانیان، مشکاس و پهلوای همچنین در عصر کوشان.

استاد دانشگاه آقای دکتر میخائیل آلرام بعنوان شاگرد قبلی و همکار (همچنین در کمیسیون ایرانی آکادمی علوم اتریش این مجالس درس و سخنرانی را توسط تمرینات و سمینارها طوری ادامه میدهد که برای دانشجویان دورهٔ تحصیلی پر حجم و عمیقی بطور رضایت‌بخش عرضه میگردد.

این دانشکده یک کلکسیون سکّه با مقداری سکّهٔ ایرانی و بیش از همه یک لیست کارتی مرکزی سکه‌شناسی را دارا می‌باشد که در حال حاضر با ۶۳۰۰۰۰ کارت مصوّر از سکه بزرگترین لیست در جهان است. در این لیست بخش ایران از زمان آتیک (یونان باستان) تا قرن هفتم بزرگترین قسمت را تشکیل می‌دهد.

تاریخ هنر

در دانشکدهٔ تاریخ هنر در دانشگاه وین

(منطقه ۹ وین، ساختمان جدید دانشگاه، خیابان دانشگاه شماره ۷، تلفن ۴۳۰۰/۲۶۱۲) ستادی برای هنر و فرهنگ غیر اروپائی (دو ساعت در هفته) با مجالس درس دربارهٔ چین، ژاپن، هند و اسلام دایر است. این رشتهٔ تحصیلی بصورت مرحله‌ای تغییر می‌یابد و بعنوان رشتهٔ درسی اجباری برای تاریخ‌دانان غیر شرقشناسی است. کارنامهٔ تحصیلی نیز برای این درس عرضه میگردد. دانشکدهٔ یوزف اشتر سیگوفسکی با بحثهای زندهٔ آن در مورد تمامی رشته‌های هنر شرقی امروز بافسانه میماند.

در دانشکدهٔ تاریخ هنر دانشگاه‌هن گراتس تاریخ هنر اسلامی و هندی توسط پروفسور دکتر هاینریش گرهاردفرانتس که در این زمینه از نظر تحقیقاتی نیز فعالیت می‌نماید و تاریخ عمومی هنر را تدریس میکند، بعنوان رشتهٔ غیر مستقل تدریس میگردد. نشانی آن دانشکدهٔ تاریخ هنر در دانشگاه کارل فرانتسنزگراتس است.

کمیسیونهای آکادمی

یک مرکز تحقیقاتی علوم زبانشناسی، اما همچنین بخشهای دیگر ایرانشناسی و فارسی‌شناسی آکادمی علوم اتریش از زمان تأسیس آن در سال ۱۹۴۷ با اوّلین رئیس آن آقای یوزف فن هامرپورگستال است. در چهارچوب کمیسیون ایرانشناسی که توسط پروفسور دکتر مانفردمایر هوفر اداره میگردد، مبادرت بانتشار نشریات تخصصی ایرانشناسی میگردد که مربوط بتمامی مراحل تاریخی و اسلامی است. این نشریه‌ها بیش از همه در زمینهٔ علوم زبانشناسی و همچنین در زمینهٔ باستانشناسی جهت چاپ در اختیار چاپخانهٔ مربوط به آکادمیها قرار میگیرد. علاوه بر آن پروژه‌های بزرگ چندین ساله مانند تدوین کتاب اسامی اشخاص ایرانی " از سال ۱۹۶۹ یا مانند "باستان شناسی لارستان" از سال ۱۹۸۲ مورد حمایت قرار گرفته و بچاپ رسیده. همچنین کمیسیون تاریخ آسیای میانه تحت مدیریت آقای پروفسور دکتر روبرت گیوبل که فعلاً منتقل گردیده است. قرار داشت و آقای پروفسور دکتر روبرت گیوبل بعنوان رئیس کمیسیون سکه شناسی، نشریات و گزارشها تحقیقی تاریخی، باستان شناسی و نقشه‌برداری مشهوری را بچاپ رسانید. و از آقای پروفسور مانفردمایرهوفر میتوان بآثار جهان فرهنگ و زبان ایران (در کار آکادمی علوم اتریش، در بوستان یازدهمین و دوازدهمین سال چاپ نشریه شماره ۱۹۷۰/۴ تا ۱۹۷۱، صفحه ۱۱ تا ۱۳، پروژهٔ وین در مورد یک کتاب اسلامی ایرانی، در اونوما ۱۷ سال ۸۳-۱۹۸۲ صفحه ۱۸۴ تا ۱۸۶). نشریات دیگری که مربوط به ایران است در زمینه‌های زبانشناسی، جغرافیایی یا تاریخ فرهنگی در سلسلهٔ نشریات دیگر آکامی علوم اتریش بچشم میخورد (کاتالوگها و بروشورها قابل دریافت است در : چاپخانهٔ آکادمی علوم اتریش).

کتابخانه‌ها

یک کتابخانه ایرانی مخصوص گسترده ومرکزی در وین وجود ندارد. کتابها و روزنامه و مجلات توسط سازمانهایی که نامبرده شد، دریافت می‌شود. یک کتابخانه منظم دربارهٔ ایران در دانشکده هندشناسی (ساختمان جدید دانشگاه منطقه ۹ وین، خیابان دانشگاه شماره ۷ تلفن ۲۵۶۹=۴۳۰۰) موجود است، و نیز کتابخانهٔ دانشکده علوم هنری شرقی از آقای یوزف اشترسیگوسکی با ضمیمهٔ تعدادی از کتابهای جدید از سال ۱۹۴۵ تاکنون هم اینک در آرشیو زیرزمینی دانشکدهٔ هنرها؛ تاریخی دانشگاه وین موجود است که فقط بوسیلهٔ درخواستنامهٔ قبلی قابل استفاد میباشد. یک کاتالوگ مرکزی تمام کتابخانه‌های دانشکده‌های وین که د کتابخانهٔ دانشگاه وین (در ساختمان مرکز: دانشگاه، منطقه یک وین، میدان دکت کارلولیگر شماره ۱) در حال تنظیم می‌باشد باید دست‌یابی بآثار نادر را آسان نماید کتابخانه ملی اتریش (منطقه یک وین میدا یوزف شماره ۱) فعالیتهای خرید و کس کتاب را در این بخش را بکندی پیش میبرد

این کتابخانه یک گنجینه پر ارزش آث چاپی قدیمی و ادبیات علمی از قرن قبل دههٔ سی دارد.

(مراجعه شود به: ارپوهانکا، کتابخا شناسی ایران. بر اساس کتابها با موضوعا ایرانی در کتابخانه ملی اتریش کتابخا دانشگاه وین و کتابخانه آکادمی علو اتریش، گزارشهای مجالس انتشارا کمیسیون ایرانشناسی، جلد ویژه نویسند مانفردمایرهوفر، وین ۱۹۸۵).

مجلات و روزنامه ها

مجله "آرشیو برای تحقیقا شرقشناسی و مجله وین برای شناخت مشرقزمین" که توسط استادان شرقشناس دانشگاه وین منتشر میشود، همچنی مقالاتی در زمینه‌های ایران قبل و بعد ظهور اسلام از نظر زبانشناسی و فرهنگ تاریخی بچاپ میرسانند. دانشکد سکه‌شناسی دانشگاه وین "مجا سکه‌شناسی وین " (۴/۷۷) را منتشر میک که اغلب تحت عنوان بخش شرقشناس مطالبی دربارهٔ سکه‌شناسی ایرانی ذک میگردد.

گزارشی ازنمایشگاه بین‌المللی
تصویرگران کتاب کودک

یک جهان پر رمز و راز

بدون شک تلاش برای شناخت دنیای کودکان و فراهم آوردن امکانات اساسی برای پاسخ به نیازهای این دنیای بکر و معصوم و بی‌آلایش، مطابق با الگوهای فرهنگ مذهبی و ملی کشورمان احتیاج به برخورد و رفتاری نظام یافته و برنامه‌ریزی شده دارد تا خلاء جهان کودک ما طبق ارزشها و آرمانهای تفکری نظام جمهوری اسلامی پر شود. در این صورت فرایند تربیت، جامعه‌پذیری و دگردیسی و تحول جامعه را ضمانت کرده‌ایم و می‌توانیم به فردای جامعه و نسل‌های آینده چشم امید بدوزیم.

در این راستا ابزارهای مختلفند که هنر به دلیل جذابیتها و تنوع - به دور از شعار و غرق در شعور - ازهمه مهمتر، بی‌بدیلتر و پرنفوذتر است. ابزاری مطمئن، شناخته شده و بواسطه اهرم خیال نزدیکترین دنیا به جهان نامحسوس و دست‌نیافتنی کودک است. جهان کودک توأمان معجونی از شیفتگی و ذوق‌زدگی در مقابل طبیعت و انسان و مصنوعات بشری است. جهان کودک دنیای کوچکی است در دل دنیای بزرگترها که از رابطه‌ها تجربه می‌گیرد و در فراسوی خود از تمام حواس بهره می‌گیرد تا به سازگاری با محیطش برسد. و هنر مسلماً - و بدون اغراق - قدرتی دارد که می‌تواند بی‌هیچ خطری از پلهٔ خیال (باتمام سیاهیها و سفیدیها، زشتیها و زیبائیها، زمختیها و لطافتها) پائین بیاید؛ باکودک رابطه ایجاد کند و او را برای فردایش آماده و با فردایش آشنا کند.

و در این راه کم نیستند افرادی که کمرهمت بسته‌اند تا از راه هنر در موجودیت

دنیای کودک رسوخ کنند و به نیازهای رشدی آنان پاسخ گویند. و دلیل این ادعا حضور چشمگیر هنرمندان در نمایشگاه "آثار تصویرگران کتاب کودک" است که از تاریخ پانزدهم آبانماه به مدت پنج روز در موزه هنرهای معاصر تهران (باحضور ۳۸۰ هنرمند از ۳۴ کشور جهان در قالب ۱۹۳۱ اثر برگزارشد.

این نمایشگاه بین‌المللی مجموعه‌ای از فعالیتهای فرهنگی، هنری و علمی زیر را دربر داشت:

۱. مسابقه تصاویر متن کتابهای کودکان
۲. مسابقه تصاویر روی جلد کتابهای کودکان.

این مسابقه برای اولین بار در جهان برگزار می‌شد. در این بخش (که به منظور توجه بیشتر هنرمندان به تصاویر روی جلد کتابهای کودکان برگزار شد) تعداد ۹۰ تصویر روی جلد از ۶۱ هنرمند شرکت کننده انتخاب و ارائه شد.

مسابقه "کشف راز و رمزهای دنیای ذهنی کودکان"

در این بخش، برداشت تصویری هنرمندان جهان از موضوع پیشنهادی نمایشگاه، مدنظر بود که با ارائه ۷۸ اثر از ۴۲ تصویرگر مسابقه برگزار شد. آثار این بخش با هدف "تلاش برای کشف تازه‌های جهان پیرامون و نگاه خیال‌انگیز و بدیع به جهان کودکان "انتخاب و به نمایشگاه ارائه شده بود.

بخش خارج از مسابقه

نمایشگاه به منظور شناخت و آشنایی با آثار هنرمندان سایر کشورها، آثار هنرمندان کشور چین و یونان را به معرض نمایش گذاشته بود. در بخش چین نزدیک به ۱۰۰ اثر توسط ۴۰ تن از برجسته‌ترین مصوران سالهای اخیر این کشور در نمایشگاه شرکت داده شده بود. در بخش یونان حضور ۸۴ اثر از ۴۲ مصور یونانی به چشم می‌خورد.

گردهمایی بین‌المللی نویسندگان، محققان و هنرمندان جهان پیرامون کتاب کودک

مهمترین موضوعاتی که در این گردهمایی مورد نقد و بررسی قرار گرفت عبارت بودند از:

الف) دریچه‌هایی تازه بر شناخت نیازهای فرهنگی کودکان
ب) کتاب کودک و فرهنگ مکتوب در رابطه با پدیده‌ها و نوآوری‌های جهان معاصر
ج) فرهنگ جهانی و فرهنگ منطقه‌ای و جایگاه کودکان و نوجوانان
د) نقش تصویر در زندگی کودکان جهان سوم
ه) اثرات نامطلوب قالب‌سازی‌های تصویری در ذهن کودکان

فعالیتهای جانبی نمایشگاه

الف) ایستگاه نقاشی:
در کنار نمایشگاه، کارگاه کوچک نقاشی کودکان بانام ایستگاه نقاشی برپاشد و کودکان علاقمند همه روزه از این کارگاه استفاده می‌کردند.

ب) حیاط نقاشی:
محوطه بیرونی نمایشگاه‌پذیرای کودکانی بود که "زمین" را دفتر نقاشی خود قرار داده بودند و دراین محل کودکان علاقمند می‌توانستند نقش‌های خیال خود را با گچ روی زمین ترسیم کنند.

کودکانی که در این دو بخش شرکت کردند به رسم یادبود هدایایی از دست‌اندرکاران نمایشگاه دریافت کردند.

ج) انتشارات نمایشگاه
دبیرخانه نمایشگاه بین‌المللی آثار تصویرگران کتاب کودک اقدام به انتشار آثاری به ترتیب زیر کرده بود:

* کتاب نمایشگاه "جهان رازها و رمزها" حاوی آثار برگزیده شرکت‌کنندگان نمایشگاه بین‌المللی آثار تصویرگران کتاب کودک.
* مجلات رویش، ویژه نمایشگاه تصویرگران به منظور بسط و گسترش بحثهای تخصصی.
* دفترچه‌های نقاشی در ۵ جلد جهت اهداء به کودکان بازدید کننده.
* کارتهای یادبود نمایشگاه ۱۶/ کارت همراه با فولدر.
* کتاب مقالات سمینار، حاوی مقالات برگزیده ارائه شده به دبیرخانه نمایشگاه جهت طرح در گردهمائی بین‌المللی هنرمندان، نویسندگان و مصوران کتاب کودک.
* پوسترهای ویژه نمایشگاه، شامل دوپوستر جهت اعلام موضوع نمایشگاه و گردهمایی بین‌المللی.
*برگه‌های نقاشی که در ایستگاه نقاشی به کودکان بازدید کننده داده می‌شد.
* تمبریاد بود.
* ساک دستی.
* تقویم رومیزی، دیواری (۱۳۷۳) با ۱۲ تصویر از هنرمندان ایرانی و خارجی.
* سر رسید کودکان (۱۳۷۲)
* کاغذ کادو.
* نشانه سال، کارتهای افتتاحیه، اختتامیه، بازدید از نمایشگاه وکارت تیتر آثار.

مسائلی پیرامون شبه‌قاره

گزارشی از: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی

بزرگترین مشخصهٔ کشورهای آسیایی و از جمله هند، پاکستان، بنگلادش و سریلانکا، وجود ملّیتها و مسلکهای مختلف است. پاکستان اقوام بلوچ، سندی، پتان، پنجابی، هزاره و حتی ازبک را در خود جای داده است و دو کشور هند و سریلانکا نیز از چندین ملیت مختلف پارسی، تامیلی، بیهاری، هندی، سینهالی و غیره تشکیل شده‌اند.

علاوه بر اختلافات قومی و زبانی، مذاهب ناهمگون و غالباً آمیخته با تعصب و خرافات نیز به یکی از عوامل بی‌ثباتی این کشورها تبدیل شده است. پیروان بعضی از این مذاهب با بسیج بخش عظیمی از افکار عمومی، مخصوصاً مردم ناآگاه و بیسواد، به ترور و انتحار می‌پردازند. در حالی که همین مذاهب دهها سال بود که خود یا عامل رخوت و سکون مردم بودند و یا آنکه مسؤولیت پاسخگویی به مسائل سیاسی و ایدئولوژیک پیروان را از خود سلب می‌کردند، اما اکنون برای مذهب خود موضعی ممتاز اختیار کرده‌اند و بین مسائل سیاسی و ایدئولوژیک ارتباط ساختاری برقرار ساخته‌اند و حتی پاره‌ای از مذاهب برای مسائل عقیدتی و حتی جغرافیایی خود برتری قائل می‌شوند.

سرزمین هند که همواره در نزد محققان به عنوان "موزه مذاهب" شناخته می‌شد، در حال حاضر شاهد توسعه و حضور نهضتهای گوناگون است. اوج و رشد این نهضتها در میان مسلمانان، هندوها و سیکها چشمگیرتر است. باید گفت که در ۲۰ سال گذشته، نیروی مذهب در هند و پاکستان بسیار پرشتاب عمل کرده است و در واقع دهه‌های ۷۰ و ۸۰ قرن حاضر نقاط عطف تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان، سیکها و هندوها بوده است.

اسلام، در این سالها، به عنوان عامل دگرگون کننده و تحول آفرین عمل کرده است. و مجموعاً هم شیعیان (امامیه، خوجه و اسماعیلیه) و هم اهل سنت(وهابیان حزب جماعت اسلامی، فرقه‌های بریلوی، دیوبندی و اهل حدیث) دستخوش این تحول بوده‌اند. شیعیان در پاکستان، هند و کشمیر با تشکیل احزاب سیاسی و تجمع‌های گروهی به عرصهٔ رقابتهای انتخابی کشیده شدند (چیزی که سابقه نداشت) و اهل سنت با تشدید فعالیتهای سیاسی و سردادن شعار اجرای احکام اسلامی و برپایی نظام مصطفوی به بیداری اسلامی مدد رسانیدند.

آیین "سیک" هم در این دو دهه، مخصوصاً در دهه اخیر، بسیار پر سروصدا به پیش آمد و با تکیه بر نیروی مذهب به رویارویی گسترده با حکومت هند پرداخت. ادعاهای جدایی‌طلبانه سیکها برای تشکیل "کشور مقدس سیک" (خالصتان) تاکنون به قتل دو نخست‌وزیر، چندین وزیر، نماینده مجلس و رهبر مذهبی سیکها منجر شده است.

مسألهٔ بازگشت به هویت مذهبی در میان هندوها هم بی‌تأثیر نبوده است. در سالهای پایانی قرن بیستم، جنبش هندوهای افراطی، با طرح دعاوی عادی تاریخی تسلط همه جانبه هندوها بر نظام اجتماعی و سیاسی و اداری کشور هند را خواستار شده است. حمله به محلات و مناطق مسلمان‌نشین، خشونت، سوزاندن قرآن، انداختن خوک در مساجد و حسینیه‌های مسلمانان و بالاخره قضیهٔ مسجد بابری، همه و همه گوشه‌هایی از جنگ دینی اعلان شده از سوی هندوها علیه مسلمانان است. هندوهای ستیزه‌جو تاکنون چندین ایالت را به آشوب کشیده‌اند. کمی دورتر و همزمان با حوادث خونین بیروت و دهلی، سربازان هندی، مسلمانان بی‌دفاع جامو و کشمیر را که با تکیه بر فرهنگ شهادت به میدان مبارزه آمده‌اند، به خاک و خون کشیدند و آنان نیز هر روزه با تحمل صدها کشته و مجروح، ایمان مذهبی خویش را به نمایش می‌گذارند. با این احوال، حکومتهای این کشورها با تنشهاو مشکلات بسیار پیچیده و گسترده‌ای مواجهند. این مشکلات گهگاه سر بر می‌آورند، موجودیت آنها را مورد تهدید قرار می‌دهند. این کشورها خود به این معضلات واقفند غالباً صاحبنظران و سیاستمداران آنها هر کدام به گونه‌ای به دنبال چاره‌ای برای التیام رنجهای جانکاه خویشند.

کشور ما که با این کشورها میراث مشترک فرهنگی و دینی چند هزارساله دارد، می‌تواند به آنها کمک کند. برای یاری رساندن به این کشورها که با ما علایق و پیوستگی‌های عمیق تاریخی دارند، ابتدا باید مشکلات و مسائل آنها را بشناسیم و امکانات و موقعیت آنها را و همچنین خودمان را بدرستی ارزیابی کنیم. غربیها هم با دانش شرق‌شناسی و هم براثر سلطه گسترده آنها بر ممالک دیگر، در این مورد،

روش خاص خود پژوهش‌هایی کرده‌اند بطوریکه در باب تاریخ کشورهای اسلامی، برخی اوقات، نوشته‌های آنها تنها مرجع قابل اعتماد و مورد استفاده است که در این موارد، نگاه ما به همکیشان خود از دیدگاه مطالعات غربی است.

در نیم قرن گذشته، معدودی از اندیشمندان ما ضرورت شناخت بیطرفانه و همدلانه مردم شبه قاره را درک کرده‌اند و با نوشتن کتاب و مقاله روشنی‌هایی ـ هر چند اندک ـ بر اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کشورهای شبه قاره افکنده‌اند. اما این اندازه شناخت نه کافی است و نه تمام اشکال نهادهای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را در برمی‌گیرد. درباره روابط فرهنگی، سیاسی و اقتصادی ما با آنها هم که سابقه‌ای ۳۰۰۰ ساله دارد، تعداد اندکی مقاله که آنها هم متشتّت است و تنها به گوشه‌ای از روابط پزشکی و فرهنگی دو طرف پرداخته، قابل ذکر است.

پیوندهای عمیق فرهنگی ما با آنها، در درجهٔ اول ناشی از تاریخ و فرهنگ مشترک و در مرحلهٔ دوم ناشی از اسلام است که دین ۴۵۰ میلیون نفر از جمعیت این کشورهاست. این دو عامل ارتباط، پس از انقلاب اسلامی بیشتر رخ نمود. بویژه آنکه کشور پاکستان اصولاً به نام اسلام تأسیس شد. درست همان عاملی که مردم ایران بدان سبب انقلاب اسلامی را بوجود آوردند. در شرح بیشتر این عوامل باید گفت که ورود و گسترش اسلام از راه زبان فارسی است و فرهنگ مذهبی و معنوی مردم آمیختگی خاصی با این زبان دارد.

خواه‌ناخواه توجه به تاریخ و فرهنگ این کشورها، توجه به فرهنگ، زبان و ادب ما خواهد بود و علی‌رغم تاریخ تلخ افول زبان فارسی، این زبان در همه زبانهای هندی و پاکستانی و بنگالی تأثیر گذارده است وهم اکنون هم طرفدارانی دارد؛ بطوریکه تنها در هند از ۹۶ دانشگاه رسمی و دولتی، در ۲۰ دانشگاه در مقطع لیسانس و در ۲۶ دانشگاه در مقطع فوق‌لیسانس و دکتری، زبان و ادب فارسی تدریس می‌شود.

اهمیت روابط فرهنگی با این منطقهٔ جغرافیایی ، پیش از انقلاب نیز فهمیده شده بود و رژیم پهلوی در هند و پاکستان رایزنی فرهنگی، چندین خانه فرهنگ، مرکز تحقیقات فارسی و انجمنهای ادبی و دوستی برپا کرده بود. در این مراکز فرهنگی فعالیتهایی در جهت معرفی سنتهای ملی و شاهنشاهی و ترویج زبان فارسی صورت می‌گرفت؛ این اقدامات حول تاریخ قبل از اسلام، فرهنگ غرب و تحقیقات ایرانی دور می‌زد. تحقیقات ایرانشناسی در دانشگاهها توسط پژوهندگان و با کمک مستقیم دولت ایران انجام می‌گرفت که البته بعد از انقلاب اسلامی قطع شده است. ایران شناسان بیشتر به موضوعات : پیوندهای فرهنگی و باستانی پیش از اسلام، تاریخ سلسله‌های پادشاهی، زبان و ادبیات فارسی و باستان‌شناسی می‌پرداختند. این تحقیقات، که در جهت منافع و سیاست فرهنگی اعلان شدهٔ رژیم گذشته به عمل می‌آمد، چاپ و منتشر می‌شد.

به غیر از این تحقیقات، چنین به نظر می‌رسد که کوششهای با ارزشی در جهت شناساندن فرهنگ و مسائل کشورهای شبه قاره توسط دانشمندان و صاحبنظران ایرانی، پاکستانی، هندی و بنگالی به عمل آمده است. آنها بی‌توجه به سیاستهای دولتها، برمبنای تشخیص، سلیقه و ذوق خویش درباره برخی موضوعات خاص تحقیقاتی انجام داده‌اند. این پژوهشها به تحکیم و تقویت فرهنگ اسلامی ایران و

زبان و ادب فارسی در این کشورها م‍ رسانیده و از این طریق، امکانات زیادی برای ارتباط و تبادل فرهنگی فراهم آو است. علی‌اصغر حکمت، ابوالکلام آ تاراچند، محمود تفضلی، خواج عبدالحمید عرفانی، محمدحسین مش فریدنی، سیدغلامرضا سعیدی از پیشگا شناخت شبه قاره بوده‌اند.

گروهی از شخصیتهای فرهنگی ایرا پاکستانی و هندی هم هستند که هر کدا توجه به توان و تخصص خود درباره میر مشترک فرهنگی، زبان و ادب فارس اسلام، اقبال، تاریخ و فرهنگ شبه ق محمدعلی جناح و ادیب پیشاو کوششهای قابل توجهی انجام داده‌اند ک جمله آنها: محمدعلی اسلامی ندوش شهیندخت کامران مقدم، جلالی نائی داریوش شایگان، فتح‌الله مجتبا سیدمهدی آخوندزاده، سیدهـ خسروشاهی، قاسم صافی، محمدح تسبیحی، سیدحسن عابدی، نذیر احـ ظهورالدین احمد، محمد ریاء اظهردهلوی و غلام سرور را می‌توان برد

اما در حال حاضر، اوضاع در ایران و این کشورها چگونه است و چه کاره انجام می‌شود؟

چنین می‌نماید که خوشبختانه پس پیروزی انقلاب اسلامی نیز این کشوره دلیل سوابق فرهنگی و دینی طولانی، م توجه خاص قرار گرفته‌اند و دانشمندان طی ۱۵ سال گذشته ده‌ها کتاب و مق درباره وجوه مختلف فرهنگ و تا

مشترک، زبان و ادبیات فارسی، آثار امام خمینی (ره)، دکتر علی شریعتی (ره)، استاد شهید مطهری (ره)، انقلاب اسلامی و دستاوردهای آن نوشته‌اند. اما متأسفانه اهل کتاب و قلم در ایران به مسایل و جریانهای فرهنگی و فکری این کشورها توجه نداشته‌اند. مثلاً تعداد کتابهایی که در این باره منتشر شده، از ۵ عدد تجاوز نمی‌کند. در حالیکه تنها در پاکستان چندین کتاب دربارهٔ زندگی، شخصیت و آثار امام خمینی (ره) به چاپ رسیده است. با این همه، بطور پراکنده کارهایی نه چندان مهم مشاهده می‌شود؛ ولی این کارها در برابر حجم گسترده تحقیقات آنها تقریباً هیچ است.

تشکیل گروه مطالعاتی شبه قاره این زمینه‌ها و همچنین سابقهٔ روابط فرهنگی، سیاسی و زبانی ما با آنها، توجه مسؤولان مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی را برانگیخت و براساس ضرورت، و به منظور تحقیق درباره مسایل و موضوعات فرهنگی، اجتماعی و تاریخی این کشورها «گروه مطالعاتی شبه قاره» بنیاد یافت.

این گروه بمثابه کانونی برای گسترش مطالعات و ارتقاء کیفی تصمیمات مورد نیاز این حوزه در معاونت امور بین‌الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی فعالیت می‌کند. پروژه‌های تحقیقی گروه بدو دستهٔ فردی و گروهی تقسیم می‌شود. در پروژه‌های فردی، موضوعی خاص (با در نظر گرفتن اولویتهای از پیش تعیین شده) انتخاب می‌شود و در پروژه‌های گروهی، مسأله‌ای که دارای وجوه مختلف و اهمیت شایان توجهی باشد، برای مطالعه برگزیده می‌شود.

تاکنون چندین پروژه فردی و جمعی به انجام رسیده است و ۱۱ تحقیق نیز در دست پژوهش می‌باشد که از میان آنها می‌توان این پروژه‌ها را بر شمرد:

۱ ـ تاریخ روابط فرهنگی ایران و هند بعد از جنگ جهانی دوم.

۲ ـ ۲۵ سال روابط فرهنگی ایران و پاکستان

۳ ـ ۲۰ سال روابط فرهنگی ایران و بنگلادش

۴ ـ کتاب فرهنگی سریلانکا

۵ ـ کتابشناسی پاکستان

۶ ـ کتابشناسی هند

۷ ـ کتابشناسی سریلانکا

۸ ـ ادبیات سریلانکا

۹ ـ تاریخ و فرهنگ پاکستان

۱۰ ـ نظام آموزشی پاکستان

۱۱ ـ حزب جماعت اسلامی پاکستان، هند، بنگلادش

علاوه بر تحقیقات، گروه در زمینه برنامه‌ریزی، تهیه مقاله، کارآموزی کارشناسان فرهنگی و بررسی و تحقیقات نمایندگان فرهنگی نیز فعال است. همچنین این گروه تاکنون به برگزاری سخنرانیها اقدام کرده است.

۱ ـ فرق متصوفه در پاکستان (شیعه)

۲ ـ فرق متصوفه در پاکستان (اهل سنت)

۳ ـ آغاز تألیف کتابهای فارسی در هند

۴ ـ روابط فرهنگی و زبانی ایران و پاکستان

۵ ـ پیوندهای معنوی ایران و شبه قاره در دوران صفوی

۶ ـ بررسی ادبیات معاصر اردو

۷ ـ اندیشه سیاسی اقبال لاهوری

گروه در زمینه دعوت از محققان و دانشمندان خارجی نیز فعالیت دارد. در این باب باید از سفر آقایان دکتر جمیل جالبی و دکتر گوهر نوشاهی رئیس و معاون فرهنگستان زبان اردو از کشور پاکستان در مهرماه ۱۳۷۱ و همچنین سفر دکتر ظهورالدین احمد در خردادماه ۱۳۷۲ یاد کرد.

تجلیل از فعالیتهای علمی و فرهنگی آقای احمد منزوی، با همکاری رایزنی فرهنگی ایران در پاکستان نیز از اقدامات قابل توجه این گروه بوده است.

گزارشی از چهارمین سیمینار مطالعات فرهنگی هند وایران

چهارمین جلسه از سلسله سمینارهای "مطالعات فرهنگی هند و ایران" - "Indo Iranian studies" در رایزنی فرهنگی ج.ا. ایران در دهلی نو برگزار شد. در این سمینار که روز چهارشنبه ۱۳۷۲/۵/۱۳ با حضور جمع کثیری از اساتید و محققین دانشگاههای هند و هم چنین برخی از رایزنها و وابستهای فرهنگی کشورهای خارجی و نیز مدیر "شورای تحقیقات فلسفی هند" و مدیر "مطالعات باستان‌شناسی هند" برگزار شد. در این سمینار پروفسور جی - ان - پنت G.N. pant رئیس انستیوی ملی موزه هند به قرائت مقاله خود تحت عنوان "نقطه تلاقی هنرهای هندوئی و هنرهای اسلامی" پرداخت که مورد استقبال حاضرین واقع شد.

گفتنی است پروفسور جی - ان پنت رئیس موزه ملی هند و قائم مقام ریاست دانشگاه (انستیو) ملی موزه هند می‌باشد. وی تحصیلات خود را با اخذ درجه دکترا و فوق دکترا در رشته زبان سانسکریت به انجام رسانده و عضو انستیوی سلطنتی باستانشناسی لندن می‌باشد. پروفسور پنت تاکنون ضمن تالیف ۱۶ کتاب ارزنده بیش از ۲۵۰ مقاله تحقیقاتی در مورد هندشناسی، هنر، موزه‌شناسی تهیه و در ژورنالهای داخلی و خارجی بچاپ رسانده است. وی هم چنین عضو چندین کمیته آکادمیک و علمی در هند و کشورهای دنیا می‌باشد.

در زیر خلاصه‌ای از مقاله ایشان را می‌آوریم.

نژادها و قومهای مختلف در طول قرنها سرزمین هند را مورد تجاوز قرار داده و بر آن حکومت کرده‌اند و نهایتاً جذب فرهنگ هند شده‌اند. ورود اسلام به هند یکی از این موارد است. در ابتدا هیچ زمینهٔ مشترکی بین اسلام و هندوئیزم وجود نداشت. اسلام دین یگانه‌پرستی بود که به سادگی پیش می‌رفت و رواج می‌یافت. برعکس هندوئیزم، دینی بود که پیروانش خدایان متعددی را پرستش می‌کردند و مراسم متعددی را بجا می‌آوریم. آئین هندویی آئینی بسیار پیچیده اما جاذب بود. لذا ترکیب و امتزاج بین این دو فرهنگ مشکل و علاقمندی و کشش دو جانبه غیر ممکن می‌نمود.

اما خیلی زود هم اسلام و هم هندوئیزم به این واقعیت پی‌بردند که چاره‌ای جز کنار آمدن با هم و همزیستی مسالمت‌آمیز با یکدیگر ندارند. این بود که برخوردهای اولیه در آخر باعث ایجاد نوعی تفاهم بین پیروان اسلام و هندوئیزم شد.

تأثیرات متقابل فرهنگ مسلمین و فرهنگ هندوها منجر به تولد زبان تازه‌ای بنام زبان اردو شد. مسلمانان با خطوط زیبای خود از آثار و نوشته‌ها و کتب نسخه‌برداری کردند و خطاطی را تبدیل به هنرهای زیبا نمودند. این است که امروزه تأثیر فرهنگ اسلامی در آداب و رسوم، پوشاک، آشامیدنی‌ها و خوراکیها و جشن‌ها و فستیوالها در هند کاملاً مشهود است.

نقاشیهای دوران مغول ترکیب و امتزاج مکاتب هندی و ایرانی است در معماری، گنبدها و مناره‌ها و طاقهای قوس‌دار نیز تماماً نشأت یافته از معماری اسلامی است. به بیان دیگر تمامی اینها در نتیجهٔ سهم عظیمی است که اسلام در غنی نمودن فرهنگ هند داشته است.

مسلمانان بداشتن جلال و شوکت و عظمت و شرکت در مسابقات ورزشی و شکار معروفند. بسیاری از بازیهای ورزشی مثل شکار، پرورش باز و شکار بابا، چوگان و بسیاری از بازیهای تفریحی دیگر توسط مسلمین به هند آورده شده و هندوها تمامی اینها را از مسلمین فراگرفته و جزو بازیهای ورزشی خود قرار دادند.

بسیاری از هنرمندان صنایع دستی در گذشته و حال مسلمان بوده‌اند و جالب است بدانیم که اکثر تندیس‌ها و مجسمه‌های رب‌النوع‌ها و الهه‌های هندوها توسط همین هنرمندان مسلمان ساخته شده و می‌شود.

لذا می‌بینیم در زمینه هنری نیز اسلام و هندوئیزم رابطهٔ سالم و عمیق را برقرار نموده و توسعه داده‌اند.

پروفسور جی - ان - پنت در مقاله خود سعی داشت تا تاثیرات فرهنگی، ادبی، مذهبی و اجتماعی دو دین اسلام و هندوئیزم را مورد بررسی و مطالعه قرار دهد وی ضمن اشاره به غنی بودن فرهنگ اصیل کشور هند آورده است که تاثیرات اسلام و فرهنگ ایرانی اسلامی بر کشور و مردم هندو مذهب، بسیار زیاد و پردامنه بوده است.

رایزنی فرهنگی - دهلی نو

معرفی و نقد کتاب

منطق و معرفت در نظر غزالی

نویسنده: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
چاپ: ۱۳۷۰
۵۵۴ صفحه ۳۲۰۰ ریال
انتشارات: امیرکبیر

از زمانی که مرحوم استاد جلال همایی کتاب خوب «غزالی نامه» را نوشت، مقالات و رسالات و کتب بسیار در باب زندگی و آراء غزالی نوشته و ترجمه کرده‌اند، امّا کتاب «منطق و معرفت» چیز دیگریست.

این کتاب را استادی نوشته است که در فلسفهٔ اسلامی تضلّع دارد و نه فقط با آراء حکما و متکلمان اسلامی، بلکه با فلسفهٔ جدید و با مسائل زمان آشناست باین جهت بگردآوری و تلخیص مقالات و مطالب غزالی نپرداخته، بلکه سعی در هم سخنی با او داشته است.

غزالی خود کتاب «مقاصد الفلاسفه» نوشته و آقای دکتر ابراهیمی هم میخواهند مقاصد غزالی را کشف کنند و احیاناً نظر او را در برابر پرسشهای فلسفی عصر حاضر استنباط کنند. من فعلاً وارد این بحث نمی‌شوم که آیا فیلسوف و متفکر مقصودی دارد و میتوان بآن مقصود پی برد. تفکر متفکر مقصودی ندارد.

اوّلین بحث اینست که غزالی در باب فلسفه چه نظری دارد. میدانیم که غزالی کتاب «تهافة الفلاسفه» و «المنقذ من الضلال» نوشته و در کتب دیگر خود نیز با فلسفه مخالفت کرده است و شاید بهتر باشد که عبارات خود او را در صفحه ۳۵۰ کتاب منطق و معرفت نقل کنیم. «... غزالی در مقدمهٔ سوم از مقدمات چهارگانه‌ای که بر کتاب تهافة الفلاسفه نوشته، گفته است: "موضع من در برخورد با مسائل فلسفی همواره موضع انکارست"...»

غزالی در انکار خود ناگزیر فلسفه می‌گوید، چنانکه دیوید هیوم و وراسل در زمرهٔ فیلسوفان مسلّم شناخته میشوند. غزالی هم در موضع انکار خود فیلسوف است.

در این باب اینجانب نیز درجایی بابهام و اشاره سخنی گفته‌ام که آقای دکتر ابراهیمی در مقدمهٔ کتاب خود چیزی از آن را نقل کرده‌اند. من گفته‌ام که مخالفت غزالی با فلسفه قبل از آشنایی وی با فلسفه بود و این آشنایی مخالفت او را تعدیل کرد. استاد محترم قول مرا حمل بر این کرده‌اند که غزالی کتاب «تهافة الفلاسفه» را پیش از کتاب «مقاصد الفلاسفه» نوشته است فحوای کلام من نیز استنباط ایشان را توجیه میکند. امّا من این دو کتاب را از هم جدا نکرده‌ام و اگر حکم خیلی عجیب ننماید، می‌گویم مخالفت غزالی در تهافة الفلاسفه، مخالفت تعدیل شده است. فلسفهٔ غزالی را

در تهافةالفلاسفه باید خواند و نه در مقاصد الفلاسفه.

امّا اگر از تکفیر فیلسوفان خاطرمان آرزده می‌شود، توجّه کنیم که غزالی با بیان اینکه قول ببعضی آراء بانکار اصول دین وکفر مینجامد، یک نظر اتفاقی بی‌اثر نبود. در تاریخ فلسفه اسلامی و در سیر بعدی آن مقام و موقع خاص داشت، یعنی فلاسفه بعد از غزالی در مطالبی که او پیش آورده بود، تأمل کردند و کوشیدند که راه رخنهٔ اشکالات را ببندند.

فهم اینکه غزالی چه تلقی از فلسفه داشته و مسائل را چگونه مطرح کرده و در باب منطق و عقل و علم و نسبت میان دیانت و فلسفه چه می‌اندیشیده است، اهمیّت دارد. و با توجه بهمین اهمیّت است که دکتر ابراهیمی دینانی بتحقیق میپردازد و کتابی فراهم می‌آورد که یکی از بهترین کتابهاییست که در شرح آراء متفکری اسلامی نوشته شده است. از امتیازات کتاب چنانکه گفته شد، سعی مؤلّف در هم زبانی با غزالی است، نه گردآوری و تلخیص آراء او و احیاناً ردّ و اثبات آن آراء.

ناسیونالیسم در ایران

نویسنده: ریچارد کاتم
مترجم: فرشتهٔ سرلک
ناشر: نشر گفتار
چاپ اول: ۱۳۷۱
۵۱۸ صفحه، ۴۱۰ تومان

۱ـ تقریباً در یک زمان دو ترجمه از کتاب ریچارد کاتم انتشار یافته است. من چون بمسألهٔ ناسیونالیسم علاقه دارم، چند سال پیش در آمریکا کتاب را پیدا کردم و ورق زدم و با اینکه مطالعهٔ آن را مفید دیدم، چون نحوهٔ طرح مطالب آن مستقیماً با آنچه می‌پنداشتم کمتر ارتباط داشت و کارهای دیگری داشتم که می‌بایست انجام دهم، از مطالعهٔ آن بازماندم. اما اکنون که ترجمهٔ فارسی را خواندم، احساس میکنم که قدری بر توقع بودهام. مگر در کتابی که بسرگذشت

ناسیونالیسم در ایران اختصاص دارد، چه می‌توان نوشت؟ آیا نباید بشرح و گزارش نهضتهای ملّی پرداخت؟

اصلاً نام مناسب کتاب نهضتهای ملی در ایران است و اگر مؤلف عنوان ناسیونالیسم در ایران را برگزیده است، بهتر بود که مترجمان توجه می‌کردند و ناسیونالیسم را نهضت ملّی ترجمه می‌کردند. در اینصورت شاید اختلاف ظاهراً کوچک امّا بسیار مهمی که میان مترجم و نویسنده وجود دارد، پدید نمی‌آمد، و مقدمهٔ مترجم رنگ انتقادی نمی‌گرفت و یکسره به تحسین از کتاب مبدل می‌شد. من با مترجم مخالف نیستم که بنظر او ریچارد کاتم با دید جامعه‌شناسی به نهضتهای ملّی ایران نگریسته است. امّا در نگاه او چیزهای دیگری هم می‌یابم که مترجم محترم ندیده یا اگر دیده ذکر آن را لازم ندانسته است.

اختلافی که بآن اشاره کردم، چیست؟ مترجم در مقدمهٔ کتاب می‌نویسد: «مثلاً در این کتاب عنوان ناسیونالیسم در ایران بدون هیچ قید زمانی و تاریخی انتخاب شده است، ولی پدیدهٔ ناسیونالیسم در محدودهٔ تاریخ معاصر ایران مورد بررسی قرار گرفته است، یعنی متوجه دورانیست که کشور ما با تماس با غرب از مضامین غربی الهام گرفته است، در صورتی که ناسیونالیسم بمعنی واقعی کلمه نزد ملل کهن مانند ایران ومصر و هندوچین بر حسب مورد از دورانهای بسیار دور تاریخی نماد ونمود داشته است. در این سرزمینها واژهٔ ناسیونالیسم امری جدید و مفهوم آن واقعیتی قدیم است. بویژه نزد ایرانیان که کلیهٔ آثار حماسی اسطوره‌ای و تاریخی آن حکایت از وجود کلیتی دارد بنام ملّت، کلیتی که نشو ونما و زیست فرد در آن بوده و هست و قرار است در آینده نیز باشد ...»(ص ۱۱).

مؤلف با اینکه ناسیونالیسم را یکی از آثار تاریخ جدید میداند، در مقدمه‌ای که برای ترجمهٔ فارسی نوشته است، بااشاره‌ای مترجم را تسلّی میدهد. او می‌نویسد: «... یکی از این تعبیرهای نادرست آنست که ناسیونالیسم در ایران از زمرهٔ تقلیدهای ناقص از کالاهای وارداتی اروپاییان است، در حالی که بر عکس *ناسیونالیسم ایرانی تبلور* اشتیاق مردمیست که میخواهند امکان ابراز آزادانهٔ خواستهای خود را داشته باشند و نیز میخواهند این شور و شوق از سوی دیگران نیز برسمیت شناخته شود.»(ص ۸)

گرچه در وصف بسیارکلی و مبهم مترجم و نویسنده بهم می‌رسند، گمان نمی‌کنم که سوء تفاهم بکلی رفع شده باشد. اصلاً این سوء تفاهم اختصاص بمورد خاصّی مثل کتاب ناسیونالیسم در ایران ندارد، بلکه بابهام مبانی ملّت و قوم و وطن باز می‌گردد. از این سوء تفاهم بآسانی نمی‌توان پرهیز کرد. در حدود ده سال پیش که من مطالبی در باب ناسیونالیسم می‌گفتم و می‌نوشتم، یک روز شخصی در کوچه مرا بهمراهش نشان داد و با الفاظ زشت و رکیک معرفی کرد و گفت که این «دشمن ایران» است. من چیزی نگفتم و نمی‌بایست بگویم و با توجه بلحن و طرز سخن گفتن دشنام دهنده ابداً آزرده خاطر هم نشدم. اما ناگهان بفکرم رسید که اگر این شخص راست بگوید و من دشمن ایران باشم و او دوست ایران، شاید از دشمنی من زیانی بایران نرسد، امّا چه مصیبتی است برای ایران که دوستانی این چنین داشته باشد!

این سوء تفاهمها برای اشخاص درس خوانده هم پیش می‌آید. اینکه ما ایرانییم و پدران ما ایرانی بوده‌اند و تاریخ چند هزار ساله داریم و هزار رشته ما را با زمین وطن پیوند میدهد، جای انکار ندارد. حتی

می‌توان گفت که اگر کسی این وطن را دوست نداشته باشد، از طبیعت خود خارج شده است. مردم همیشه در همه جا بسرزمین و قوم خود بستگی داشته و از آن دفاع کرده‌اند، امّا تاریخ بشر تاریخ ناسیونالیسم نیست. یونانیها که اقوام دیگر را بربر میخواندند، ناسیونالیست نبودند و اعراب که دیگران را عجم می‌نامیدند یا اینکه صریحاً بزبان بصورت وجه امتیاز نگاه می‌کردند، به ناسیونالیسم کاری نداشتند شعوبیه را نیز نمی‌توان ناسیونالیست دانست. عصبیّت قومی و علائق وطنی اگر با طرح حاکمیت ملّی توأم شود، بآن عنوان ونام ناسیونالیسم نمی‌توان داد. حتّی اگر نهضتی برای دفاع از منافع ملّت و تأسیس و حفظ حاکمیت ملّی باشد، نهضت ملّی نیست، هر چند که در حدّ خود یک واقعهٔ تاریخی بزرگ باشد.

نویسندهٔ کتاب ناسیونالیسم در ایران نیز کم و بیش باین معنی واقف است. بنظر او: «... کاربرد واژهٔ ناسیونالیسم.... مختص جوامعی است که شرکت مردم در امور سیاسی در سطح بالایی قرار دارد.» (ص ۵۵) و «.... دوران طلایی شعر ایران مستقیماً نه به ناسیونالیسم ایران می‌افزاید و نه از آن میکاهد. شعرای بزرگ ایران بسرزمین بومی خود توجه زیادی نداشتند، حتّی در شاهنامه هم که اشعارش ستایشگر ملّت ایران و نژاد ایرانیست، چیز زیادی که ملّیون امروزی ایران را تسلی دهد، یافت نمی‌شود ... نقش آنها (شاعران ایران) برای ناسیونالیسم چیزیست شبیه بنقش شیللر و گوته برای ناسیونالیسم آلمانی ...»(ص ۵۸)(این گفتهٔ ریچارد کاتم قاعدةً می‌بایست باینصورت باشد که شاعران ایران را نمی‌توان از حیث تعلق به ناسیونالیسم با شیللر قیاس کرد، زیرا تعلق خاطر و توجه شیللر (اگر نگوییم گوته هم) امری روشن است.)

کاتم همچنین می‌نویسد:«پدیدهٔ ناسیونالیسم اساساً محصولی است ناشی از افکار غربی، و ایرانیانی که اوّل بار با این افکار آشنا شدند، کسانی بودند که کاملاً محتوای فرهنگی غرب را درک کرده بودند. امّا ناسیونالیسم بویژگی فرهنگ خود تأکید دارد و آن را ستایش میکند... در بین ملّیون

شیلر

عده‌ای بودند که فکر میکردند تمدن قدیمی ایران بهیچ روی قادر برقابت با تمدّن نو و پرتوان غرب نیست. تمدن قدیمی را باید دورانداخت و تمدن جدید غربی را باید در بست پذیرفت. بقیه هم نظریهٔ افراطی مخالف آن را ابراز میداشتند...»(ص ۵۹)

گرچه بعضی نکات قابل بحث در آنچه نقل شد، وجود دارد، تلقی کاتم از نهضت ملّی و ناسیونالیسم روشن است و اگر تاریخ ناسیونالیسم ما را از زمان نهضت تنباکو آغاز کرده است، بر اوبأسی نیست.

ناسیونالیسم در اروپا از قرن هجدهم با طرح حاکمیت ملّی و ظهور حکومتهای ملّی پدید آمده و در سایر جاها در مبارزات ضد استعماری و استقلال‌طلبانه ظاهر شده است. پیداست که هر کس که وطنش را دوست داشته باشد، در مبارزهٔ ضد استعماری آن نیز بنحوی سهیم و شریک می‌شود، اما بهمهٔ کسانی که وطن خود را دوست میدارند، عنوان و سمت ناسیونالیست نمی‌توان داد و اگر کسی ایدئولوژی ناسیونالیسم را نپذیرد و در آن چون و چرا کند، ضرورةً بی‌علاقه بوطن و ملّت خود نیست.

پس اینکه مترجم اعتراض دارد که چرا عنوان ناسیونالیسم در ایران مطلق وبدون قید یک دورهٔ تاریخی است، امّا مطالب کتاب بدورهٔ خاصّی اختصاص یافته است، موجّه نیست، زیراکه اگر مراد از ناسیونالیسم نهضت ملّی بمعنی اصطلاحی و دقیق آن باشد، نویسندهٔ تاریخ این نهضت را از آغاز آن نوشته است.

۲ـ مترجم محترم درست توجه کرده است که کاتم بانظر جامعه‌شناسی بتاریخ نهضت ملّی در ایران نگاه کرده است، امّا هر نگاهی عیبها و مزایای خاص خود دارد. حسن وجهٔ نظر جامعه شناسی اینست که وقایع را در درون جامعه می‌بیند و وقوع هر حادثه‌ای را بزمینهٔ آن باز می‌گرداند و قبل از آنکه بعوامل خارجی نظر کند، بامکانات و استعدادهای جامعه توجه میکند و تأثیر عوامل خارجی را در حدود آن امکانات منظور میدارد. فی‌المثل نویسنده از قول خلیل ملکی نقل میکند که « ... اگر پایه‌های حمایت مردم برای ناسیونالیسم در ایران وسیع‌تر بود، سرنگونی مصدق بهیچ دلیل دیگر اتفاق نمی‌افتاد، بنابر این اعضای جبهه ملّی باید از سازش ناپذیری خود دست بردارند و بجای آن تا زمانی که دگرگونی اجتماعی بیشتری بوقوع نپیوسته است، باجناح آزادیخواه طبقه حاکمه همکاری نمایند...»(ص ۴۱۷)

کاری نداریم که آیا نقل قول آقای کاتم دقیق است یا نه، بلکه میخواهیم بگوییم که وجهٔ نظر جامعه‌شناسی علمی و بی‌طرف صرف نیست، و چنانکه ملاحظه فرمودید از آن برای توجیه روش و رویه‌ای سیاسی استفاده شده است:«... تا زمانی که .. باجناح آزادیخواه طبقه حاکمه» باید همکاری کرد، البته اگر وطن دوستی بصیر از این وجهٔ نظر بتاریخ نگاه کند، میتواند بضعفها و نارساییها و اشتباهات وقوف پیدا کند. و از حوادث گذشته درس عبرت بیاموزد و شاید تاریخی بنویسد که مایهٔ تذکر باشد.

کاتم با این وجهٔ نظر توانسته است که اولاً بدون اینکه اشخاص یا گروههایی از جامعه ایرانی را تحقیر کند، سست بنیادی بعضی جریانهای سیاسی و اجتماعی را نشان دهد. او روش تحقیرآمیز ناظران اروپایی و آمریکایی را نسبت بمردم ایران صریحاً ناپسند میخواند و خود سعی کرده است که از این روش بپرهیزد یا ظاهررا حفظ کند ولیکن متأسفانه سعی او قرین توفیق کامل نبوده است. در اینجا چون بنابر تفصیل نیست و نمی‌توان بنقل آن موارد پرداخت بمناسبت می‌گوییم که نویسنده در صفحه ۳۱۲ پیام صریح و مؤدبانهٔ دکتر مصدق را به آیزنهاور جسورانه خوانده و آن را باهانت

بیه دانسته است. اگر آن نامه اهانت به
ریکاست، پس با چه زبانی باید با رهبران
ریکا سخن گفت؟ آیاباید بپایشان افتاد و
رنش کرد؟ آیا معنی حرف کاتم این نیست
ه رئیس دولت کشوری مثل ایران حتّی اگر
یاستمداری دانا و با تجربه و محبوب
شد، حق ندارد که با رئیس حکومت آمریکا
که چه بسا از کفایت سیاسی چندانی نیز
خوردار نباشد) مثل همتای سیاسی و با
حساس برابری سخن بگوید؟ (کاتم گهگاه
مصدق تمجید کرده و حتّی پشتیبانی
ریکا از کودتای ۲۸ مرداد ۳۲ شاه را اشتباه
وانده است) ثانیاً استیلای قدرتهای
ستعماری را مقتضای حفظ نظم و قدرت و
مک به پیشرفت کشورها بداند و هر نوع
رح و نقشه و سیاست استعماری را منکر
ود و بدترین تجاوزها را حداکثر اشتباه
خواند و آب تطهیر بروی دستهای قهر و
جاوز بریزد.

کاتم با برخورداری از وجههٔ نظر
امعه‌شناسی خاص است که خشم مردم
یران را نسبت به انگلیس "خشم ناسالمی که
نفرت و در عین حال برتری انگلیسی‌ها
حکایت می‌کرد" (صص ۳۱۴-۳۱۵) میداند
با اینکه ازاعمال نفوذ روس و انگلیس و
مریکا درایران سخن می‌گوید، و حتّی در
صفحهٔ ۴۶۹ از ایران بعنوان نمایندهٔ آمریکا
ر منطقه یاد می‌کند، نمی‌پذیرد که قدرتهای
ستعماری با طرح و نقشهٔ قبلی و مقصد بهره
رداری در امور ایران دخالت کرده باشد.

بنظر کاتم مورگان شوستر و دکتر
یلیسپو جز خدمت به ایران کاری نکرده‌اند.
یگران هم اگر به ایران بدی کرده باشند،
وء نیت نداشته اند و ظلمشان درحدّ حقیر
مردن مردم ایران و رجال حکومت یا
شتباه در محاسبه و برآورد سیاسی بوده
ست. مثلاً انگلیسیها مطاوی کتاب "حاجی
ابای اصفهانی" را جدّی گرفتند و ندانستند
که این کتاب صرفاً داستان است و رجال
یران را با حاجی بابا قیاس می‌کردند. اینها
ضاخان را شاه نکردند و اگر شاه عامل آنان
ود، کاری نمی‌کرد که مرخصش کنندا امّا
چون کاتم اطلاعات فراوان دارد، گهگاه
ظهار بعضی از این اطلاعات توجیهات
تناسب با وجهه نظر جامعه‌شناسی تاریخی

دکتر مصدق

او را بی‌اثر میسازد، مثلاً صریحاً می‌نویسد
که وقتی انگلیسیها اجازه دادند که سید
ضیاءالدین از تبعید فلسطین به ایران بازگردد
یا در شرح قضیهٔ خزعل از زبان قلمش بیرون
می‌آید که انگلیس با وجود رضا شاه دیگر
حفظ خزعل را لازم نمیدانست.

ظاهر اینست که نویسنده میخواهد
ضوابط و تکنیکهای تاریخ نویسی را
مراعات کند و تا حجت چیزی بر او معلوم
نشده است، آن را نپذیرد، اما همیشه قلم
باختیار او نیست وگاه رعایت روش کار او را
بتصنع نزدیک می‌سازد. فی‌المثل در جایی
که دخالت آمریکا را در کودتای ۲۸ مرداد
مسلم می‌گیرد، گویی پشیمان می‌شود و در
حاشیه می‌نویسد که هنوز مطلب بر او ثابت
نشده و نویسندهٔ مقاله روزنامهٔ "ساتردی
ایونینگ پست" و افشاگر توطئهٔ کودتای ۲۸
مرداد که خود مورد مؤاخذه قرار داده بود،
بشدّت ملامت میکند. و یا وقتی که از تبعید
دو روحانی بزرگ از عراق به ایران (در اوائل
زمان رضاخان) سخن میگوید، بایشان
نسبت «تحریکات» میدهد. خواننده‌ای که
کتاب تاریخ آنهم تاریخ مورخّی را میخواند
که داعیهٔ رعایت روش علمی دارد، ممکن
است که این لحن و فحوای کلام را عجیب
بداند و آن را گزارش مأموری سیاسی
بپندارد. از این موارد در کتاب یکی دو
تانیست و چنانکه گفتیم، حتی در هنگام
بحث از مقالهٔ روزنامهٔ "ساتردی ایونینگ
پست" در باب کودتای ۲۸ مرداد (مورّخ ۶
نوامبر ۱۹۵۴ و ۱۵ آبان ۱۳۳۳) کار بعتاب و
خطاب و بازخواست و ملامت و ... میکشد.
بنظر او این مقاله آمیخته به "شیطنت" است
و بهیچوجه "بنفع آمریکا تمام نشده است."
ولی مطالب کتاب «ناسیونالیسم در ایران»
سراسر بنفع آمریکاست. حتی بنظر نویسنده
در قرارداد کنسرسیوم آمریکا برای خود
کیسه‌ای ندوخته و نظری جز اعطای
«کمکهای سخاوتمندانه .... برای ترقی و
ثبات ایران نداشته است» در این صورت
پیداست که دخالت آمریکا در امور داخلی
ایران هم منتفی می‌شود.

نویسندهٔ "ناسیونالیسم در ایران" یکی از
موارد آزادی عمل شاه را دامن زدن شورش
در میان کردها میداند و قضیه را به این
صورت نقل میکند: «شاه به ریچارد نیکسون
پیشنهاد کرد که ایران و ایالات متحده
شورش دیگری را در بین کردها.... دامن
بزنند...» و آمریکا موافقت کرد و «قرار شد
سلاحهای روسی که اسرائیل در جنگ با
اعراب بتصرف درآورده بود، بوسیلهٔ عوامل
ایرانی و آمریکایی بصورت قاچاق به
کردستان عراق فرستاده شود ... شاه و
آمریکاییها توافق کردند که نگذارند ماجرا به
پیروزی کردها ختم شود ...» (صص ۴۷۷
۴۷۶،)

این واقعه اگر درست حکایت شده
باشد، تنها آزادی پیشنهاد دادن را اثبات
میکند، نه آزادی عمل را، و این آزادی را همهٔ
مأموران وکارمندان و عاملان و کارگزاران
دارند.

۳ـ کتاب "ناسیونالیسم در ایران" متضمن
مطالب خواندنی بسیارست نویسنده در
کتاب خود زمینه‌های ظهور ناسیونالیسم و
صورتها و ظهورات آن را در تاریخ صد سال
اخیر و در مناطق مختلف ایران شرح میدهد.
قضایای ملّی شدن نفت را بالنسبه بتفصیل
بیان می‌کند و قسمت اصلی کتاب را که
مشتمل بر پژوهشهای او تا سال ۱۳۴۲
است، با این جملات معنی‌دار پایان می‌دهد:
«... یافتهٔ اصلی این تحقیق آنست که این تازه
بیدار شدگان ایرانی برای رهبری بدنبال
روشنفکران آزادیخواه ناسیونالیست
نخواهند رفت. آنها ترجیح خواهند داد تا
برای بازگو کردن خواستها و محرومیتها و
نفرتهایشان بعوام فریبان سیاسی متوسل
شوند ...» (ص ۴۵۰) اما قسمت دوم یا فصل
آخر (فصل هجدهم) که عنوانش پانزده سال

بعدست و در سال ۱۳۵۷ تحریر شده است.
در این فصل هم کاتم اصرار می‌کند که آمریکا در ایران مداخله ندارد، امّا این بار چون شرکت در کودتای ۲۸ مرداد ظاهراً با دلائل کافی ثابت شده است. او بیشتر بر اثبات استقلال رأی شاه تأکید میکند و برای اثبات این معنی مطالبی ذکر میکند، که یکی از آنها لااقل از نظری تازگی دارد.

در صفحات قبل در عبارتی مبهم اشاره شده بود که اعطای دیکتاتوری بشاه ضعیف و نه به زاهدی مقتدر مایهٔ تعجب ناظران سیاسی شده است. من معنی این جمله را وقتی فهمیدم که در صفحهٔ ۴۶۶ خواندم «... شاه در کودتای ۲۸ مرداد چهرهٔ اصلی نبود. کاملاً روشن است که آمریکاییها، انگلیسیها و ایرانیهایی که در این قضیه شرکت داشتند، دیکتاتور آیندهٔ ایران را در وجود سرلشکر فضل‌الله زاهدی میدیدند، نه در وجود شاه. گزارشهای دست اول تأیید می‌کند که مانع عمده‌ای که بر سر راه کودتا وجود داشت و می‌بایست بوسیلهٔ دست‌اندرکاران حلّ شود، عدم تمایل شاه برای شرکت در کودتا بود ...»

و بعد برای اینکه ریشه توهم ایرانیان را در مورد مداخلهٔ آمریکا نشان دهد، می‌نویسد:«... حتّی ایرانیهای سالم‌الفکر نیز نمی‌توانند تصور کنند که دولت آمریکا به شاه، مردی که موقعیت خود را به آنها مدیونست، اجازه دهد تا در زمینهٔ سیاست خارجی کوچکترین استقلال عملی داشته باشد ... مع ذلک در نکات مهم سیاست شاه با منافع آمریکا تقارن نداشت.» (ص ۴۶۷)

من فکر میکنم وقتی آقای کاتم از عدم مداخلهٔ آمریکا در ایران سخن می‌گوید، مرادش اینست که حوادث کشور ما بنحوی که یکسره همهٔ «سیاست بازان» آمریکا را کاملاً راضی کند، واقع نشده است. وگرنه وقتی در نظر می‌گوید که زاهدی دیکتاتوری آیندهٔ ایران باشد و بعد رأیشان عوض می‌شود .... و وقتی نویسنده می‌تواند به آمریکا اعتراض کند که چرا نهضت ملّی ایران را درک نکرده است، ظاهراً باید نه فقط فعل دخالت، بلکه حق آن را نیز برسمیت بشناسد.

۴ـ تا آنجا که من می‌فهمم، آنچه تمام پژوهش نویسنده را راه می‌برد، این نکته است که آمریکا می‌بایست دوراندیشی بخرج دهد و صورتی از ناسیونالیسم را در ایران تقویّت کند و بدنبال شخصی مثل رضاشاه برود که رهبر ملّی و رئیس حکومت مقتدر و با ثبات باشد.

شیخ‌فضل‌الله نوری

تاریخ را بی‌قصد انشاء نمی‌نویسند و خصوصیت روش اینست که اگر نه با هرنوع قصد انشاء با بعضی از قصدها همراه و موافق می‌شود. این سطور را بخوانید:«هر دو نوع این گرایشها(مراد توجه بافتخارات گذشته از یکسو و تعلق بتجدّد از سوی دیگرست و ناسیونالیسم واجد این هردو جزء است و باین جهت بدورهٔ جدید تعلق دارد.) در زمان رضاشاه یافت می‌شدند. رضاشاه محله‌های شهرها را فروریخت و بی‌رحمانه مساجد و عماراتی را که با جاذبهٔ قدیمی خود جا افتاده بودند، خراب کرد و بجای آنها بلوارهای (لفظ بولوار بصورتی که ملاحظه می‌شود چاپ شده است) عریض درختکاری شده، ولی نامتجانس با بافت شهری احداث نمود. امّا همزمان برای زدودن نفوذ خارجی از زبان فارسی پیکار سختی را آغاز کرد. این هردو واکنش بوی دگرگونی میداد... در هر حال، وقتی که ناسیونالیسم در ایران جای پای خود را کاملاً محکم کرد، می‌توان انتظار داشت که ایرانی نسبت بدنیای خارج برخوردی بدون واکنش داشته باشد، و در آن هنگام است که ترکیبی از تمدّن ایرانی و تمدّن غربی متبلور خواهد شد.» (ص ۶۰)

عباراتی که می‌بایست در پایان یا در مقدمهٔ کتاب نوشته شود، در صفحهٔ ۶۰ آمده است. البته مقصود من این نیست که کتاب نظم ندارد. آنچه نقل شد، محور نظم کتابست.

ملاحظاتی که ذکر شد برای معرفی کتاب ناسیونالیسم در ایران کافی نیست، امّا شاید بخواننده کمک کند که آن را بهتر و با دقّت بیشتر بخواند. بعضی سهوها مثل تکفیر شیخ فضل‌الله از جانب علمای نجف (ص ۲۱۴) و دوازده هزار مایل مرز مشترک میان ایران و شوروی (ص ۴۷۰) در کتاب می‌توان یافت.

من که کم و بیش با نهضتهای ملّی ایران آشنا بوده‌ام و بمسألهٔ ناسیونالیسم علاقهٔ خاصی داشته و دارم و حوادث مهم نهضت ملی شدن نفت در خاطرم مانده است، فوایدی از این کتاب برده‌ام، امّا نمی‌دانم که خوانندگان جوان از آن چه بهره‌ای خواهند برد. این کتاب گزارش تاریخ صد سال اخیر ایران بروایت پژوهنده‌ای آمریکایی مقیّد بعلائق سیاسی و دیپلماتیک است و باید با دقّت آن را خواند. یکی از قواعد روش نویسنده (روش مبتنی بر جامعه‌شناسی) چیزی است که بنام "تئوری توطئه" معروف شده است. در چند دههٔ اخیر، بسیاری از صاحبنظران و پژوهندگان مسائل بین‌المللی فکر توطئه قدرتهای بزرگ و دخالت ایشان در امور کشورهای دیگر را موهوم و مردود قلمداد کرده‌اند. ولی در حقیقت چیزی بنام تئوری توطئه در هیچ جا و در فکر و اثر هیچ صاحبنظری وجود نداردیعنی این باصطلاح تئوری مجعول اصل و مبنای وجههٔ نظر جدیدی در مطالعه روابط بین‌الملل شده است.

دکتررضا داوری اردکانی

ـــلاق پروتستـــان و روح
‌رمایه‌داری

يسنده: ماکس وبر
رجم: دکتر عبدالمعبود انصاری
ثر: سمت
اپ اول: ۱۳۷۱
۶۷ + ۱۶۵ صفحه

ماکس وبر (۱۹۲۰ ـ ۱۸۶۴) یکی از ‌رزترین نمایندگان جامعه‌شناسی است. ، مطالعات خود را با مطالعه در تاریخ وق آغاز کرد و سپس به علوم سیاسی و ‌صادی پرداخت و سرانجام به جامعه ‌اسی رسید.

وی تحت تأثیر دیلتای و هَینریش کرت [۳] فیلسوف نوکانتی، قرار داشت. کرت با نظریهٔ اگوست کنت و بکار بردن ش تحصلی در علوم انسانی مخالف بود. کس وبر معتقد بود نحوهٔ شناسایی در وم روانی و مسائلی که با تمدن و جامعهٔ ‌انی سروکار دارد، غیر از نحوهٔ شناسایی علوم ریاضی و طبیعت است و برای ‌ناخت امور اجتماعی باید با روش دیگری ‌ل کرد. از این رو، وی جامعه‌شناسی خود به نام "جامعه‌شناسی تفهّمی" یا "درایتی" ‌راند. ماکس وبر بر این باور بود که ‌امعه‌شناسی با مطالعه در احوال فردی ‌ی‌تواند به اصول کلّی دست یابد و از این فقط قادر است به ادّراک امور کمک کند و ‌حلیل و تبیین دقیق و علمی امور را ‌ی‌توان از آن انتظار داشت. اساس نظر وبر ‌ن است که واقعیت خارجی را نمی‌توان در ‌ب قوانین علمی جای داد؛ حتی در علوم ‌زیکی چنین کاری کاملاً مقدور نیست. کس وبر پژوهش در زمینهٔ "جامعه‌شناسی ‌ایتی" را با ابتدا به آنچه آن را "طباع عقلی" "صورت نوعی عقلی" می‌نامد، دنبال کرد. ‌ورت نوعی عقلی" وی مفهومی بود، نه ‌سر واقعی و نه یکسر فرضی؛ او "صورت ‌عی عقلی" را بعنوان روش برای فهم امور ‌تماعی بکار می‌برد و به آن جنبهٔ فرضی و آزمایشی می‌داد و می‌گفت: «وقتی مفهوم لیبرالیسم یا دولت و یا کارگر و ... را در نظر بگیریم، ذهن ما خودبخود متوجه یک سلسله از اوصاف ذاتی می‌شود که از مجموع آنها "صورت نوعی عقلی" بوجود می‌آید.»

وبر مانند دیلتای معتقد بود مفاهیمی را که ما برای فهم امور بکار می‌بریم، برای بیان امور کافی نیست؛ یعنی بمحض اینکه این امور را فهم کردیم، مفاهیم بکار برده شده، دیگر کفایت و ظرفیت در برگرفتن آنها را ندارد و این مفاهیم نظیر منبع آبیست که دائماً در شرف لبریز شدنست "صورت نوعی عقلی" این مزیّت را دارد که همچون قالب جامدی، مانع از تحوّل دائمی شناخت ما نیست و به تناسب پیشرفت شناخت، می‌تواند محل خود را تغییر دهد.

وبر در سال ۵ ـ ۱۹۰۴ مقاله‌های "اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری" و "فرقه‌های پروتستان و روح سرمایه‌داری" را در مجله *علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی* منتشر کرد. انتشار این دو مقاله نه تنها مورد توجه مورخان قرار گرفت، بلکه نظر دیگر محققان را نیز به خود جلب کرد و جرّ و بحثهایی برانگیخت. ماکس وبر در چاپ جدید این مقالات تجدید نظر کرد و مطالب قابل توجهی به آن افزود و پاسخ انتقادات را نیز بصورت پاورقی به آن ضمیمه کرد که بعد از مرگ وی بصورت کتابی مستقل منتشر شد.

وبر برخلاف مارکس که پیدایش سرمایه‌داری جدید را نتیجه یک تحوّل موجب به ایجاب ضروری می‌دانست آن را محصول عوامل تاریخی متعدّد، و در عین حال مساعد، معرفی کرد. به نظر او آنچه محیط اجتماعی اروپا را مهیّای پرورش رژیم سرمایه‌داری کرد، همان طرز تفکّر ناشی از مذهب پروتستان بوده است. وبر مدعی است: «پیشگامان نظم اقتصادی جدید، تازه به دوران رسیده‌هایی بودند که می‌خواستند با اشرافهای فئودال و بازرگان به مقابله برخیزند. نیرویی که به مبارزهٔ آنها قوّت بخشید، تعبیر جدیدی از دین بود که به آنها آموخت که تحصیل ثروت را نه فقط یک حرفه، بلکه یک وظیفهٔ دینی تلقی کنند.» این مفهوم جدید به "بورژوازی" آموزش یافته ولی ضعیف انتظام بخشید، قوای آنها را افزایش داد و هاله‌ای از تقدّس در اطراف "مفاسد و مقاصد مورد نظرشان" گستراند.

بطور خلاصه، آنچه اهمیت دارد، انگیزهٔ نفع طلبی شخصی نیست که در تمام اعصار وجود داشته است و نیازی به تبیین ندارد، بلکه تغییر معیارهای اخلاقیست که یک ضعف طبیعی را مبدّل به روحیه‌ای منزه می‌کند و به آن بمثابهٔ فضیلتی اقتصادی ـ که قبلاً بعنوان ضد ارزش محکوم شده بود ـ تقدّس می‌بخشد. نیرویی که این نظام را بوجود آورد، آیین منسوب به کالوین است و سرمایه‌داری بازتاب اجتماعی الهیات کالوینیستی بود...» (ص ۱۷) سپس وبر با نمونه آوردن از سخنان بزرگان پروتستان این نظریه را مستند می‌کند.

در این اواخر وانمود شده است که بر وفق تحقیق، پژوهش فهم ماکس وبر، اصلاح دینی و پرتستانیزم اسلامی باید مقدم بر تحولات اجتماعی سیاسی باشد و با تصرّف در آراء و اعتقادات مردم باید جامعه را به توسعه اقتصادی رهبری کرد. این تلقی با منظور ماکس‌وبر مناسبت ندارد، چنانکه خود نوشته است:

«ما قصد نداریم نظریهٔ دستوری و احمقانه‌ای را بپذیریم که می‌گوید روح سرمایه‌داری (به مفهومی که قبلاً بیان شد) می‌تواند فقط ناشی از تأثیرات نهضت اصلاح دین باشد. یا قبول کنیم که سرمایه‌داری بعنوان نظام اقتصادی، از جمله دستاوردهای نهضت اصلاح دین باشد. این واقعیت که برخی اَشکال مهمّ سازمان تجاری سرمایه‌داری بمراتب قدیمی‌تر از

نهضت اصلاح دین است، دلیل کافی بر ردّ این ادّعاست. برعکس، باید تعیین کنیم که نیروهای مذهبی تا چه حدّ در تکوین کیفی و گسترش کمّی روح سرمایه‌داری در جهان نقش داشته‌اند. علاوه بر این، کدام جنبه‌های عینی فرهنگ سرمایه‌داری ریشه‌های مذهبی دارد؟ با توجه به آمیختگی بسیار زیاد تأثیرات متقابل بین بنیان مادی و آشکال سازمان اجتماعی و سیاسی و افکار رایج در دوران نهضت اصلاح دین، تنها بررسی مقاطع همبستگیهای معیّن بین عقاید دینی و اخلاقی عملی امکان‌پذیر است. در عین حال، ما می‌خواهیم چگونگی و جهت کلی را که در آن بعلّت این مناسبات، جنبشهای دینی در توسعهٔ فرهنگ مادی تأثیر داشته‌اند، روشن کنیم. البته هنگامی که این امر با دقّت لازم انجام گیرد، می‌توان برآورد کرد که پیشرفت تاریخی فرهنگ جدید تا چه حدّ به نیروهای مذهبی و دیگر نیروها مربوط است." (ص ۸۴) وبر در پایان کتاب، فرجام کار سرمایه‌داری را چنین بیان می‌کند: « چون ریاضتگرایی [4] بر این باور بود که دنیا را از نو بسازد و آرمانهای خود را در آن مستقرکند، اشیاء مادی سلطهٔ فزاینده‌ای بر زندگی انسان پیدا کرد که در هیچ دوره‌ای سابقه نداشته است. کسی چه می‌داند، شاید امروزه روحیهٔ ریاضتگرایی مذهبی از قفس پریده باشد. اما سرمایه‌داری فاتح به دلیل اینکه متّکی بر شالوده‌های مکانیکی است، دیگر نیازی به حمایت روحیهٔ دینی ندارد. غنچه شکفتهٔ جانشین متبسم آن، یعنی "عصر روشنگری" [منورالفکری]، ظاهراً بگونه‌ای التیام نیافتنی پژمرده شده و نظریهٔ "تعهد در برابر تکلیف فردی" مانند شبح عقاید مذهبی در زندگی مالی پرسه می‌زند هیچ کس نمی‌داند که در آینده چه فردی در این قفس زندگی خواهد کرد، یا اینکه در پایان این توسعه عظیم، پیامبران جدیدی ظهورخواهند کرد، یا عقاید و آرمانهای قدیم دوباره پدیدار خواهد گشت؟ یا اگر هیچ کدام اتفاق نیفتد، "تحجّر مکانیکی" [5] در لوای نوعی خود بزرگ بینی اضطراب‌آور ظاهر خواهد شد یا نه؟ دربارهٔ آخرین مرحلهٔ این توسعهٔ فرهنگی، بدرستی می‌توان گفت که این مرحله، مرحلهٔ "متخصصان بی‌روح" و "احساسهای بدون قلب" است. این جملات بی‌معنی، گویای آن است که توسعهٔ فرهنگی به مرحله‌ای از تمدّن رسیده که هرگز سابقه نداشته است.» (ص ۱۵۶)

کتاب *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* از کتب مهم کلاسیک علوم اجتماعی است و خوب بود زودتر از این به فارسی ترجمه می‌شد. ما در عالم کنونی نمی‌توانیم از علوم و تکنولوژی چشم‌پوشی کنیم؛ اما اخذ آن، شرایط و لوازمی دارد که باید به آنها التفات کرد. یکی از شرایط آن تحقق علوم اجتماعی است. این رشته گرچه سالهاست تأسیس شده و دانشکدهٔ جداگانه‌ای دارد، امّا بجز تألیف و ترجمه چند کتاب، کاری اساسی انجام نداده است و در جامعه، قدرش ناشناس، و جایگاهش نامعلوم است.

عناوین مطالب قبل از متن کتاب (۴۰ ـ ۱) بدین قرار است: سخن ناشر، مقدمه مترجم فارسی، دو مقدمه از مترجم انگلیسی، دیباچه‌ای بقلم پروفسور تانی و پیشگفتاری از مؤلف.

متن کتاب دوبخش است: بخش اول (۸۴ ـ ۴۱) طرح مسأله با عناوین: (فصل اوّل) وابستگی دینی و قشربندی اجتماعی (فصل دوم) روح سرمایه‌داری (فصل سوم) مفهوم "تکلیف" از دیدگاه لوتر، هدف تحقیق.

بخش دوم (۱۵۷ ـ ۸۵) ـ اخلاق عملی فرقه‌های ریاضتگرای پروتستان. با عناوین: (فصل اوّل) بنیادهای دینی ریاضتگرایی دنیوی، الف) کالوینیسم ب) پیتیسم ج) متدیسم د) فرقه‌های پاپتیست، (فصل دوم) ریاضتگرایی و روح سرمایه‌داری.

مترجم محترم فارسی در مقدمه کتاب اذعان دارد که آثار وبر پیچیده و دشوار است، زیرا او «به سبب وسواس عجیبی که دارد، از آوردن جملات طولانی و پیچیده و قیود شرطی بیشمار ابائی ندارد...» (ص ۳)؛ مع‌ذلک، ترجمه یادداشتهای مفصل متن انگلیسی کتاب را ضروری ندیده و متذکّر شده است هرجا لازم بوده آنها را بصورت پاورقی آورده است. اما عملاً بغیر از چند پاورقی کوتاه دو سه جمله‌ای که جمعاً دو صفحه نمی‌شود، چیزی بر متن نیفزوده است و ای کاش از حجیم شدن کتاب به خود بیمی راه نمی‌داد و به جز یادداشتهایی که خیلی تخصّصی است، مابقی یادداشتها و ضمایم کتاب را نیز ترجمه می‌کرد که حداقل برای اهل فن و دانشجویان علوم اجتماعی بسی مفید بود.

مترجم در پایان کتاب واژه نامه‌ای نیز افزوده است (۱۶۵ ـ ۱۵۹) که در آن علاوه بر ذکر معادل فارسی بعضی اصطلاحات، توضیح مختصری هم داده است. هر چند ما در این مقام بصحت و سقم ترجمهٔ کتاب نپرداختیم. نظر باهمیت کتاب در میان آثار علوم اجتماعی بمعرفی مختصر آن اکتفا کردیم. مع‌ذلک در ضبط اعلام بجا بود مترجم محترم اسمهایی چون جاکوب و بنجامین را بصورت متداول آن یعنی یاکوب یا یعقوب و بنیامین می‌آورد.

یادداشت:

در نقل این مطلب از کتاب سیرتکوینی *علوم اجتماعی* نوشتهٔ دکتر احسان نراقی نیز استفاده شده است.

1- The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism
2- Talcott Parsons
3- Heinrich Rickert
4- Asceticism
5- Mechanized petrification

گامهایی بسوی فلسفهٔ زنداگاهانه

Shritte zu eine hermeneutische Philosophie

Otto Pöggeler

نویسنده: اتو پوگلر

ناشر: کارل آلبر

زبان: آلمانی

بتازگی مؤسسهٔ نشر آلمانی، کارل آلبر [1]، اعلام کرده است که بزودی (در تابستان امسال) جدیدترین اثر اتوپوگلر [2] را که عنوان «گامهایی بسوی فلسفه‌ای زنداگاهانه» دارد، منتشر خواهد کرد.

اتوپوگلر شصت و پنج ساله، استاد در دانشگاه رور [3] در بوخوم [4] آلمان و عضو رسمی آکادمی علوم در دوسلدورف [5] است و ادارهٔ آرشیو آثار هگل را نیز بعهده دارد. تاکنون آثار بسیاری چه بصورت کتاب و چه بصورت مقاله در نشریات مختلف از وی انتشار یافته. از جمله مهمترین آثار او اینهاست.

"طریقت فکری مارتین هیدگر" (۱۹۶۳ و ۱۹۸۳)،

"فلسفه و سیاست در نزد هیدگر" (۱۹۷۲ و ۱۹۷۴)،

"هیدگر و فلسفهٔ زنداگانه" (۱۹۸۳)،

و "پرسش از هنر" (۱۹۸۳)

و امّا کتاب «گامهایی بسوی فلسفه‌ای زنداگانه» که مشتمل بر خطابه‌ها و رساله‌های وی است، بر آنست تا بیان کند که چه شرایطی فلسفه را زنداگانه می‌سازد و آن را از فلسفه‌های تحلیلی و دیالکتیکی جدا و متمایز می‌نماید.

پوگلر در این کتاب که شامل مقدمه و چهار فصل است، نظریات مختلف در باب هرمنوتیک (زنداگاهی) فلسفی را طرح می‌کند. و بصورتی انتقادی به بحث و فحص در مورد آنها می‌پردازد.

فصل اوّل: گزارندگی عبارت

۱- زمان و زنداگاهی

۲- برگسن و پدیدار شناسی زمان

۳- دیلتای و پدیدار شناسی زمان

فصل دوم: پدیدارشناسی و مابعدالطبیعه

۱- ماکس شلر و انسان شناسی کنونی

۲- بحران در مفهوم پدیدار شناسانهٔ فلسفه

۳- زنداگاهی جهان صنعتی. هیدگر و هَیْزنبرگ

فصل سوم: اخلاق - سیاست - علم تربیت

۱- علم تربیت ونسبت نسلها

۲- ساحت اخلاقی و سیاسی فلسفهٔ زنداگاهانه

۳- آیا معیار و میزانی در جهان می‌توان یافت؟

فصل چهارم: روان و تاریخ

۱- خوداگاهی و هویّت

۲- مفهوم علوم روحی در نزد روتهاکر [6]

۳- زنداگاهی و دکنستروکسیون [7]

1- Karl Alber
2- Otto Pöggeler
3- Ruhr
4- Bochum
5- Düsseldorf
6- Rothacker
7- Dekonstruktion

زند آگاهی و مسائل آن

)ie Hermeneutik und ihre
robleme

}ustav. Spet

نویسنده: گوستاواشپت

ناشر: کارل آلبر

زبان: آلمانی

گوستاو اشپت (۱۹۳۷-۸۷۹
مهمترین نمایندهٔ جنبش پدیدار شناسی
روسیه است. وی مدت یکسال نزد ادمو
هوسرل بمطالعهٔ فلسفه اشتغال داشت (
۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳) و هوسرل او را از شاگرد
ممتاز خود بحساب میاورد. گوستاو اشپت
سال ۱۹۱۳ تا ۱۹۲۳ استاد فلسفه در آکادم
دولتی علوم هنری در مسکو بود. در س
۱۹۳۵ دستگیر و تبعید شد و بسال ۱۳۷
بدست اعضای پلیس مخفی NKWD کش
شد.

کتاب "زنداگاهی و مسائل آن" را اشپ
در سال ۱۹۱۸ در مسکو تحریرکرد ولیک
هیچگاه نتوانست آن را منتشر کند. اکنو
همزمان با انتشار آن برای اوّلین بار بزبا
روسی، ترجمهٔ آن بزبان آلمانی نیز منتش
شده است. در این کتاب نویسنده بتاریخچ
طرح مسائل زنداگاهی پرداخته، از اگوستی
شروع کرده تا تفسیر انجیل در دورهٔ جدید.
از آنجا بنظریه‌های تفهّم یا درایت [1] در ن
شلایر ماخر، بوک [2]، درویزن [3] و دیلتا
ختم نموده.

از جمله مباحث کتاب که با پیشگفتار
از فریتیف رُدی [4] و مقدمه‌ای از اسکنا
هارت آغاز می‌شود اینهاست:

سرآغاز فکر و راه و رسم زنداگاهی
فلاسیوس و تفسیر کتاب مقدس در دو
جدید - تغییر جهت زنداگاهی
خداشناسی بسوی فلسفه - زنداگاهی شلا
ماخر - وضع کنونی و مسائل دیگ
زنداگاهی.

· Verstehen
· Boeckh
3- Droysen
4- Frithjof Rodi

سیر فلسفه در جهان اسلام

نویسنده: ماجد فخری
مترجم: زیر نظر دکتر نصرالله پور جوادی
ناشر: مرکز نشر دانشگاهی
چاپ اول: ۱۳۷۲
۴۳۷ صفحه، ۶۰۰۰ ریال

"سیر فلسفه در جهان اسلام" که در حقیقت تاریخچهٔ فلسفه در دورهٔ اسلامی از ابتدا تا عصر حاضر است، در سال ۱۹۷۰ بزبان انگلیسی بصورتی که برای دانشجویان فلسفه در کشورهای غیر اسلامی و بخصوص اروپایی و آمریکایی قابل استفاده باشد، نوشته شده است. پیداست که شرح آراء متفکران دورهٔ اسلامی در یک مجلدنسبةً کوچک نمی‌گنجد، اما چون نویسنده هنر تألیف و حسن سلیقه دارد، علی‌رغم بستگی‌هایی که بروش شرق شناسی دارد، وجیزه‌ای مفید و خواندنی فراهم کرده است.

امتیاز این کتاب نسبت به بیشتر کتب تاریخ فلسفهٔ اسلامی در زبانهای فرنگی اینست که مطالبی در باب حوزه‌های کلام و عرفان دارد و تمام دورهٔ اسلامی تا عصر حاضر را دربرمی‌گیرد.

در غرب از زمانی که، مونک رسالهٔ "فلسفهٔ یهود و عرب" را نوشت (آیا نمی‌توان فکر کرد که در این عنوان لفظ یهود کم و بیش معنی نژادی پیدا می‌کند و چرا نگفت یهود واسلام؟)، فلسفه اسلامی با ابن رشد پایان یافته تلقی شده است. و شاید منشأ این تلقی کتاب ارنست رنان درباب ابن‌رشد و فلسفه او، باشد. آیا ماجد فخری از این سنت روگردانده و فلسفه را در عالم اسلامی تا عصر حاضر گزارش کرده است؟

در صفحهٔ ۳۴۸ کتاب در فصلی که بابن خلدون اختصاص دارد، می‌خوانیم که «.... (مقدمهٔ ابن خلدون) نشان میدهد که قضاوت تاریخ بعد از پنج قرن معارضه میان طرفداران فلسفه و مخالفان آن، بهمهٔ تلاشها در راه ایجاد «وطن ملّی» برای فلسفهٔ یونانی در سرزمینهای اسلامی پایان داده بوده است.»

ظاهراً از زمان ابن خلدون تا کنون در هیچ کشور عربی فلسفه رونق و کانون گرم نداشته است. ماجد فخری هم این معنی را میداند و اگر تاریخ فلسفهٔ اسلامی را تا عصر حاضر کشانده، نگفته است که فلسفهٔ اسلامی همچنان در سیر و بسط است. حتی او چنانکه در حاشیه کوتاه کتاب آمده است، بوضع فلسفهٔ اسلامی و آراء فیلسوفان اسلامی معاصر اشاره‌ای هم نمی‌کند. عمدهٔ قضیه اینست که بعضی از پژوهندگان فلسفه اسلامی را اخذ و اقتباس فلسفهٔ یونانی و تطبیق مصلحت بینانه (وگاهی خودبخودی) آن با معتقدات دینی دانسته‌اند. اگر اینطور باشد، فلسفه اصالت ندارد. و یکبار که اخذ و اقتباس و تطبیق صورت گرفت، اهل فلسفه جز تعلیم صوری و شرح و بسط و حاشیه‌نویسی کاری ندارند و البته اگر بصاحب چنین رأیی اعتراض شود، او شواهد و دلایل و مدارک بسیار دارد تا نشان دهد که مراجع فیلسوفان اسلامی کدام کتابهاست و اختلاف آراء ایشان با استادان یونانیشان در چیست و متأخران در قرون هفتم و هشتم چه گفته‌اند و چه آراء تازه‌ای آورده‌اند.

علاوه بر این شاید در کار آقای ماجد فخری که بهرحال تعلّق بملیّت عربی دارد، بتوان بعضی ملاحظات روان شناسی یا سیاسی را نیزدخیل دانست. او که تفکر اسلامی را تفکر عربی میداند، چون بکشورهای عرب و عرب زبان نگاه میکند، نشانی از فلسفه و چون و چرای فلسفی نمی‌بیند و نتیجه می‌گیرد که فلسفهٔ یونانی در سرزمینهای اسلامی بومی نشده و وطن ملّی خاص خود را پیدانکرده است.

ماجد فخری قول امثال ابن خلدون را انکار نمی‌کند که سهم عظیم ایرانیان را در بنای وضع علوم اسلامی اثبات کرده‌اند، امّا این قبیل احکام را مطابق مذاق خود تفسیر میکند. چنانکه در آغاز مقدمهٔ کتاب خود می‌نویسد: «فلسفهٔ اسلامی حاصل جریان فکری مرکبیست که در آن سُریانیان و عربها و ایرانیان و ترکان و بربرها و دیگران شرکت فعالانه داشته‌اند. لکن عنصر عربی این جریان فکری بقدری غالب است که سزاوار است که آنرا فلسفهٔ عربی بنامیم. وسیله‌ای که نویسندگان ساکن در سرزمینهایی بدوری خراسان تا اندلس، از قرن دوم تا یازدهم / هشتم تا هفدهم برای بیان اندیشه‌های خود اختیار کردند، زبان عربی بود. عنصر نژادی هم که نیروی انجام دهندهٔ این کوشش چند قومی را فراهم آورد و دست کم در مراحل نخستین آن شکل و جهت آنرا تعیین کرد عنصر نژادی عرب بود. بدون علاقهٔ روشن بینانهٔ عربها بدانشهای باستان، بعید بود که پیشرفت فکریی صورت گیرد یا ادامه یابد. بعلاوه عربها بودند که در عین جذب آداب و رسوم و معارف اقوام تحت سلطهٔ خود عنصر یگانه و جامع و شامل موجود در کلّ مرکب فرهنگ اسلامی را فراهم آوردند. این عنصر یگانه دین اسلام بود.» (ص ۷)

در آنچه نقل شد، چند نکتهٔ مهم وقابل بحث وجود دارد. اوّل اینکه عنصر عربی در جریان فکری عالم اسلامی چنان غالب است که باید این فکر را عربی خواند. دوم اینکه عنصر نژادیی که این کوشش را بانجام رساند، عنصر نژادی عرب بود. و سوم اینکه عربها آداب و رسوم اقوام تحت سلطهٔ خود را گرفتند و عنصر یگانهٔ موجود در کل فرهنگ اسلامی را که عبارت از اسلام باشد فراهم آوردند.

در باب نکات دوم و سوم بحث چندان لازم نیست، زیرا که دعوی اینکه عنصر نژادی عرب کوشش بزرگ علمی و فرهنگی دورهٔ اسلامی را انجام داده است، مبهم و لااقل بی‌دلیل است، یعنی ما نمی‌دانیم که

مقصود از عنصر نژادی عرب چیست و اگر عنصر نژادی یک عنصر بیولوژیک است، هیچ کوششی از کوششهای بزرگ علمی – فلسفی دورهٔ اسلامی را عربها بعهده نگرفتند و اگر سهمی داشته باشند، بسیار اندک است. ما فقط یک فیلسوف داریم که باصطلاح از نژاد عربست و او کِندی است. حتّی ائمهٔ فقه اهل سنت همه عرب نیستند و کتب مهم نحو را امثال سیبویه و میدانی نوشته‌اند و ... من نمیدانم اگر به ماجد فخری بگویید که از میان صدها فیلسوف و مورخ و مفسر و فقیه و متکلم و منجم و طبیعتدان دورهٔ اسلامی کسانی را نام ببرد که نژاد عربی دارند، چند نفر را میتواند نام ببرد.

در نکتهٔ سوم دو چیز با هم خلط شده است. اگر کسی معتقد باشد که اسلام بتدریج ساخته و پرداخته شده و عین فرهنگ اسلامیست که تاریخ خاصی دارد. این فرهنگ، فرهنگ عربی نیست، بلکه فرهنگی است که در سرزمین وسیع اسلامی که وسعت آن از اقیانوس اطلس و مدیترانه تا سند و اندونزی و فیلیپین بود، نضج یافت و بسط پیدا کرد. ماجد فخری وقتی می‌بیند که فرهنگ اسلامی در ایران و مصر و بین‌النهرین و شام و هند و ماوراءالنهر قوام و بسط یافته است، بمنشأ عربی اسلام رو می‌کند و اگر باو بگویید که این منشأ نژادی و قومی نیست، بلکه الهی و قدسی است، دین را عین فرهنگ تلقی میکند و آنرا عنصری قومی میداند که در طی تاریخ پدید آمده و رشد کرده است.

حاشا و کلاّ که قصد تخفیف عرب یا هیچ قوم دیگری در میان باشد. اما بحث در اینست که آیا اسلام و تفکر اسلامی بقوم عرب عزّت داده است یا چشمهٔ تفکر اسلامی در نژاد عرب پنهان بوده است. با صرف نظر از اولیاء دین که در نظر مؤمنان و معتقدان برگزیدگان خدایند، کدامیک از متفکران و علمای بزرگ و مؤسس در تاریخ اسلامی عربند؟ در پزشکی محمدبن زکریای رازی اهل ری است و علی‌بن عباس، اهوازی است. در نجوم و ریاضی ابوریحان اهل بیرون است و ابن هیثم عالم علم مناظر و مرایا مصریست و غیاث‌الدین

جمشید و خواجه نصیرالدین منسوب به کاشان و طوسند. بزرگان متکلمان و مفسران هم عرب نیستند و چنانکه گفتیم از میان فیلسوفان تنها کِندی است که رگ و ریشهٔ عربی دارد (اگر بتوان این رگ و ریشه را شناخت و تعریف کرد).

امّا نکتهٔ اوّل آقای ماجد فخری قابل تأمّل است. این نکته در ظاهر با نکات دوم و سوّم چندان اختلاف ندارد، امّا وقتی مقصود از آنرا بدانیم تفاوت و اهمیتش معلوم می‌شود. مراد از عنصر عربی غالب در جریان فکری دورهٔ اسلامی عنصر زبان عربیست و ماجد فخری می‌گوید که چون آثار بزرگ علمی و فرهنگی در دورهٔ اسلامی بزبان عربی نوشته شده است، این فرهنگ و علم را باید فرهنگ و علم عربی خواند. اینکه زبان عربی زبان فلسفه و معرفت و علوم شده است، حادثهٔ بزرگیست و اهمیّت زبان عربی امری مسلّم است. حتّی می‌توان گفت که زبان عربی در اصل استعداد آن را داشت که بزبان فلسفه و معارف مبدّل شود و شد. امّا فلسفه وعرفان و تفسیر و نجوم و طبیعیاتی که بزبان عربی نوشته شده است، فلسفه و عرفان و تفسیر و نجوم و طبیعیات عربی نیست. و چه بسا که یک مطلب رابدو زبان عربی و فارسی نوشته باشند و ما هرگز آثار بزرگان اهل معرفت ایرانی را مثلاً عرفان یا حکمت و علم فارسی نمی‌خوانیم. غزالی احیاء علوم‌الدین را بعربی و کیمیای سعادت را بفارسی نوشت که مطلب هردو کتاب یکیست و اختلاف در اجمال وتفصیل است. از سوی دیگر بخش عظیمی از علوم و معارف و فلسفهٔ اسلامی که بزبان عربی نوشته شده است، کسانی آن را نوشته‌اند که زبان تکلم آنها زبان فارسی بوده است. آنها بفارسی فکر می‌کردند و بفارسی درس میدادند در واقع میتوان گفت که امثال فارابی و ابن‌سینا و خواجه‌نصیر و سهروردی و میرداماد و ملاصدرا تفکر خود را بعربی ترجمه و تعبیر می‌کردند، نه اینکه بعربی فکر کنند.

اگر اشارهٔ ماجد فخری درست باشد که فلسفه وطن ملّی خود را در سرزمینهای اسلامی نیافته است، توجیهش می‌تواند این باشد که تفکر و زبان از هم جدا شده است. آنها که زبانشان عربی بود، بفلسفه چندان اعتنا نکردند و فلسفه در جایی حفظ و تعلیم شد که زبان مردم زبان عربی نبود. ولی ظاهراً این فلسفه که از قرن هفتم تاکنون در ایران لااقل نگاهداری شده و همواره استادان و مدرسانی بوده‌اند که سنت تعلیم و تحقیق آنرا حفظ کرده‌اند، در نظر ماجد فخری همان فلسفهٔ دور افتاده از وطن است که سرگردان اینجا و آنجا در شیراز و اصفهان دچار غربت است و بهمین جهت از فاصلهٔ زمانی طولانی میان سهروردی و ملاصدرابسرعت میگذرد و چند صفحه با عجله در باب ایندو فیلسوف می‌نویسد و این فصل کوتاه را با این نکته بپایان می‌رساند که ادوارد براون حاج ملاهادی سبزواری را "آخرین فیلسوف بزرگ ایران" نامیده است.

ممکن است یک مورخ فلسفه، فلسفه‌ها را برحسب زمان طبقه‌بندی کند و مثلاً فصلی را بفلسفهٔ فرانسوی و فصل دیگر را بفلسفهٔ آلمانی اختصاص دهد و حتی داعیه داشته باشد که مثلاً کانت و هگل بآلمانی فکر کرده‌اند و ظرائف زبان آلمانی در دقایق فکرشان ظاهر شده است، با این همه ما در فلسفه یک حوزهٔ دکارتی داریم که اسپینوزای آن هلندی و لِیب نیتس آن آلمانی است و دوران منورالفکری قرن هجدهم آثار و جلوه‌های مشترکی در زبانهای فرانسه و انگلیسی و آلمانی داشته است.

مختصر بگویم، زبان را با ملّت و سیاست یکی نباید گرفت و همهٔ کسانی که بیک زبان سخن می‌گویند، عضو یک ملّت

بستند. چه بسا که یک ملّت هم متشکل از جمعیت با زبانهایی متفاوت باشد. معمولاً فلسفه را هم بیک قوم یا ملّت نسبت نمیدهند. ما فلسفهٔ یونانی، فلسفهٔ دورهٔ اسلامی، فلسفهٔ قرون وسطی و فلسفهٔ جدید داریم. فلسفهٔ قرون وسطی و فلسفهٔ جدید اروپایی است. اوّلی را بزبان لاتینی می‌نوشتند و دومی بیشتر بزبانهای قومی نوشته شده است. ظاهراً چون هیچ کشوری در عالم وجود ندارد که مردمش بزبان لاتین تکلم کنند، بر سر تولیّت فلسفهٔ قرون وسطی جنگ و نزاعی نیست، مگر آنکه بگوییم زبان کلیسا زبان لاتین است و معارف قرون وسطی هم باید به کلیسا منسوب شود. در مورد فلسفهٔ یونانی هم گرچه مسأله بسیار مشکل و پیچیده می‌نماید قضیه، کم و بیش بهمین صورتست.

ما از فلسفهٔ یونان و حتّی از معجزهٔ یونان سخن می‌گوییم. ما فلسفه یونان را معمولاً بسیار مهم می‌شماریم. حتّی کسانی که بحکم ایدئولوژی خاصّی با تفکر یونانی میانه‌ای ندارند، عظمت آنرا انکار نمی‌کنند و اگر انکار کنند، انکارشان حاکی از جهل است. اما فلسفه‌ای که بزبان یونانی نوشته شده است، نه بکشور یونان تعلق دارد و نه کسانی که اکنون بزبان یونانی تکلم می‌کنند، بیشتر از آلمانیها و فرانسویها و ایتالیاییها و بلژیکیها و ... بتحقیق در آثار و آراء فیلسوفان خود می‌پردازند. فلسفهٔ یونان متعلّق بسرزمین یونان و مردمی که در آن زندگی می‌کنند، نیست.

تفکّر فیلسوف از هر جا که باشد و بهر زبان که اظهار شده باشد، به فیلسوف میرسد و مهم نیست که این فیلسوف کجایی باشد، چنانکه وقتی ذوق فلسفه در یونان ضعیف شد، آثار فکری فلاسفه یونانی بمصریان و ایرانیان رسید و قسمتی از آن از اینجا به اروپا بازگشت. اگر فلسفه متعلق بسرزمین یونان و اقوام یونانی بود، آنرا نزد خود نگاه میداشتند. از زمانهای قدیم تاکنون بیشتر کسانی که بمطالعهٔ اصل آثار فلاسفهٔ یونان علاقه داشته‌اند، زبان یونانی فرامی‌گرفته‌اند و هنوز هم در بسیاری از مدارس اروپا و امریکا زبان

یونانی تدریس می‌شود. بعضی از کسانی که این زبان را فرا می‌گیرند، ممکن است از طریق همزبانی با فلاسفهٔ یونانی راه فلسفه را ادامه دهند. اینان چه بسا که خیلی بهتر از مردم یونانی زبان آثار شاعران و نویسندگان و فیلسوفان یونانی را بخوانند و با ایشان همزبان شوند، زیرا که زبان تفکر را اهل تفکر می‌فهمد. زبان تفکر غیر از زبان متحجّر عادی هر روزیست. این زبان اخیر زبان قوم است، امّا هر زبانی وجهی زنده و با نشاط دارد که زبان شاعران و متفکرانست.

وقتی که می‌گویند فلسفه یونانی یا عربی است، زیرا که بزبان یونانی و عربی نوشته شده است، کدام یونانی و عربی را می‌گویند؟ این یونانی و عربی که زبان قوم است، فرع زبان تفکر و صورت خشکیده و پژمردهٔ آنست. زبان خشکیده و پژمرده چه یونانی باشد چه عربی، زبان فلسفه نیست. بسیاری از سوء تفاهمها یا مغالطات از آنجا پدید میآید که این دو زبان را از هم جدانمی‌کنند و فی‌المثل یک نویسندهٔ تاریخ فلسفه می‌تواند فکر کند که فلسفهٔ دورهٔ اسلامی را با زبان قوم عرب یعنی زبانی که عرب زبانان بدان تکلم می‌کنند؛ نوشته‌اند که این زبان عرب زبانان و دامنهٔ جغرافیایی تکلم بزبان عربی بدان سبب وسعت یافت که زبان دین و تفکر و معارف شد، نه اینکه چون زبان قوم عرب بود، آثار فلسفی و عرفانی در آن ظهور کرد و اگر چنین بود، تفکر در زبان هرگز قطع نمی‌شد و امثال هراکلیتس، سقراط و سوفوکل در یونان همواره تجدید می‌شدند، که نمی‌شوند. پس زبان یک صورت ظاهر ثابت نیست، بلکه اگر منحصر باین صورت ظاهر شد، سروکارش با تفکر قطع می‌شود.

وقتی ماجد فخری عنصر عربی جریان فکری دورهٔ اسلامی را بقدری غالب میداند که نام فلسفه عربی را سزاوار آن میشناسد، آن عنصر عربی چه چیزست؟ زبان وقتی بعنوان عنصر قومی تلقی شود، زبان تفکر نیست. و زبانی که با تفکر بیگانه باشد، بقوم خود اعتبار میدهد. پس بهتر بود که می‌گفت این جریان فکری که زبان عربی نیز با آن قوّت و نشاط گرفت، با اسلام و عهد اسلامی آغاز شد و باین جهت سزاوارتر آنست که بدورهٔ اسلامی نسبت داده شود.

می‌گویند که اسلام عربی است و چون بآنها گفته شود که دین اسلام دین وحی است و اختصاص بقوم معینی ندارد، جواب میدهند که مگر زبان وحی زبان عربی نیست و اگر این زبان قابلیّت و شرف نداشت، حامل وحی نمی‌شد و خداوند فرستادهٔ خود را از میان مردم عرب برنمی‌گزید. ماجد فخری هم ظاهراً برهمین قول است که قول بدی هم نیست، امّا باین شرط که بپذیرد عزّت عرب و پروردگی زبان عربی با اسلام قرین بود، نه اینکه زبان قومی عربی در قوام اسلام و در جوهر آن دخیل و شریک باشد. چنانکه در دورهٔ متأخر اسلام با زبان فارسی بشبه قارهٔ هند و آسیای شرقی و جنوبی رفت و دانشمندان و محققان و فیلسوفان و عارفان مشرق زمین و بخصوص هندیان مسلمان آثار بزرگ فرهنگی و عرفانی و فلسفی بفارسی نوشتند.

ماجد فخری هم که مردی متتبع و بافرهنگ است، این معانی را در می‌یابد، امّا جوّ روحی کشورهای عربی در حال حاضر طوریست که نویسندهٔ عرب بصرافت طبع از فرهنگ و فلسفه و دین عربی سخن می‌گوید. مع‌هذا ماجد فخری کتاب خود را "صورتی از تاریخ فلسفهٔ اسلامی" نامیده است.

گفتیم که یکی از مزایای کتاب ماجد فخری اینست که در آن ببعضی آراء و افکار اجتماعی و فلسفی متجددان و روشنفکران کشورهای اسلامی اشاره شده است. البته

میان فلسفهٔ دورهٔ اسلامی و افکار و آراء متجددان رشتهٔ اتصال تاریخی وجود ندارد. وقتی که می‌بینیم در فصل دهم فقط بیست صفحه بسهروردی و ملاصدرا اختصاص یافته و نویسنده دوباره در فصل یازدهم به "واپس گرایی کلامی و بازگشت بسنّت" رجوع کرده و در آخر این فصل ببیان مختصر آراء ابن خلدون پرداخته است، ممکن است تصور کنیم که آشنایی با ابن خلدون زمینه اساسی برای ورود بدوران تجدّد است، امّا نویسنده در آغاز فصل دوازدهم چیز دیگری می‌گوید.

در آغاز این فصل که عنوان «گرایشهای متجددان و معاصران» دارد، می‌خوانیم که: «وفاق و پیوندی که سرانجام توسط حکمای اشراقی از سهروردی تا ملاصدرا میان فلسفه و کلام بوجود آمد، پایگاه فلسفه را در ایران استوار ساخت و زمینه را برای پیدایش "تجدّد" در کشورهای اسلامی هموار کرد. استمرار حکمت اسلامی خاصه صورت شیعی آنرا بخوبی می‌توان در سلسلهٔ طولانی فیلسوف - متکلمانی (متألهانی) که حامل سنت حکمت اشراقند، مجسّم دید، سرامد این فیلسوف - متکلمان، ملاصدراست که او را باید بزرگترین قهرمان این سنّت در دوران جدید محسوب کرد. جمال‌الدین افغانی که نخستین متفکر اصیل اسلامی در دوران تجدّد است، تا حدودی محصول همین سنّت و سخنگوی روحیه سنّت شکنی جدیدی بود که طلیعهٔ اسلام در قرون سیزدهم و چهاردهم / نوزدهم و بیستم است.» (ص ۳۵۷)

مؤلف محترم مایل است که راهی میان افکار متجددان عالم اسلام و فلسفهٔ دورهٔ اسلامی بجوید. این کوشش در حدّ خود موجّه است. امّا اگر سید جمال‌الدین محصول "سنت" فلسفهٔ صدرایی است، چرا مؤلف بطور کلی از این سنّت صدرایی و از وضع فلسفه در ایران بحثی نکرده و اختلاف بینش سیّد را با دیگر اخلاف و شاگردان ملاصدرا نشان نداده است. ثانیاً اگر آراء و افکار متجددان عالم اسلام را بنحوی دنبالهٔ تفکر فلسفی دورهٔ اسلامی می‌دانند، باید توجه کنند که زبان این آراء دیگر صرفاً عربی نیست، بلکه بیشتر فارسی و اردو و مالزیایی و حتّی در مواردی فرانسه است. بسیاری از نویسندگان متجدّد صد سال اخیر کشورهای اسلامی کاری باسلام و دین ندارند و گاهی منکر و مخالف دینند. پس دیگر بآراء آنان نه فقط صفت عربی نمی‌توان داد، بلکه اسلامی خواندن آن نیز وجهی ندارد. وجه مشترک این آراء اینست که صاحبان آن اتباع کشورهای اسلامی هستند، با توجه باین ملاحظه ناشر عنوان درستی برای کتاب انتخاب کرده است: "سیر فلسفه در جهان اسلام".

کتاب آقای ماجد فخری حاصل مرور پژوهشگری مطلع و صاحب ذوق در تاریخ تفکر کشورهای مسلمان از آغاز تا عصر حاضرست. وقتی کتاب را میخوانید، احساس نمی‌کنید که نویسنده بخواهد از رأیی دفاع کند یا نظری را بشما بقبولاند. وجههٔ نظر او وجههٔ نظر نویسندهٔ کتاب درسی در تاریخ فلسفه اسلامیست و کمتر در مقام بحث و چون و چرا در مسائل فلسفه برآمده و شاید چنین بحثی را لازم و موجّه نیز نمی‌دانسته است.

بنظر او فلسفه و تفکری که از یونان بعالم اسلام آمد، موجب اختلافها و مبارزه جوییهایی شد و «عمیق‌ترین اختلاف ناشی از ورود تفکر یونانی بین عنصر مترقی و عنصر محافظه‌کار روی داد. عنصر مترقی سخت می‌کوشید تا امر وحی را تابع تدقیقات تفکر فلسفی کند و عنصر محافظه‌کار خود را از فلسفه کنار میکشید، چه آن را کفرآمیز و بحکم بیگانه بودنش شبهه‌ناک می‌دانست. این اختلاف... در سراسر تاریخ اسلام بحدوث خود ادامه داد و در کلیّت اسلام شکاف انداخت. در نتیجه در سراسر تاریخ اسلام مشخّصهٔ جنبش‌های اصلاح‌طلبانه هیچگاه رهایی تمام از قبضهٔ سلطه یا قیود عقیده یا سعی در تفسیر مجدّد یا بررسی مجدّد پیشفرضهای اساسی در زمینهٔ نظام اجتماعی یا مباحث کلامی یا تفکر فقهی نبود، بلکه مانند جنبشهای اصلاح‌طلبانهٔ اشعری (متوفی ۹۳۵/۳۳۰) در قرن چهارم / دهم یا ابن تیمیه (متوفی ۱۳۲۷/۷۲۸) در قرن هشتم / چهاردهم یا محمد عبده (متوفی ۱۹۰۵/۱۳۲۳) در قرن سیزدهم / نوزدهم، مشخصهٔ آنها سعی بلیغ در اثبات مفاهیم و توجیه اقوال نخستین مدافعان عقاید اسلامی یا باصطلاح سلف صالح امّت اسلامی بود.» (صص ۱۲، ۱۱).

در آنچه نقل کردیم، چند نکته وجود دارد، یکی اینکه فلسفه در مقابل "محافظه‌کاری" علمای شریعت قرار گرفت و بصفت مترقی متصف شد. اگر فلسفه مترقی باشد، پیداست که می‌توانند بآراء و افکار آزادیخواهی امثال سیدجمال‌الدین اسدآبادی جان بدهد و مدد برساند و شاید تنها وجهی که ماجد فخری می‌تواند برای اتصال و پیوستگی میان فلسفهٔ صدرایی و آثار تجدّد در ایران و کشورهای اسلامی درنظر آورد، این باشد که صفت مترقی راکه اختصاص بدوران تجدّد دارد، بفلسفهٔ دورهٔ اسلامی و یونانی نسبت دهد و این دو را در مقابل محافظه‌کاری قرار دهد.

نکتهٔ دوم برخلاف نکتهٔ اوّل که بیان و توجیه ظاهراً علمی شعاری سیاسی - فرهنگی است، اهمیّت دارد. ماجد فخری (شاید از طریق قیاس جنبشهای اصلاح طلبانه در تاریخ اسلامی با رنسانس اروپا) میان نهضتهای دورهٔ اسلامی و تحولات فکری دورهٔ جدید تفاوت قائل است. بنظر او نهضتهای اصلاح‌طلب اسلامی «هیچگاه رهایی تمام از قبضهٔ سلطه یا قیود عقیده یا سعی در تفسیر مجدّد یا بررسی مجدّد پیشفرضهای اساسی در زمینهٔ نظام اجتماعی یا مباحث کلامی یا تفکر فقهی نبود...»

ماجد فخری در همین مرحلهٔ بیان اختلاف می‌ماند و جانب هیچ گروهی

متجددان اختصاص داده است اولاً روشن نمی‌کند که چه نسبتی میان متجددان و فلسفهٔ ملاصدرا وجود دارد و نیز نمی‌گوید که چرا حتی نقد مبادی و اصول و تفسیر مجدد (و حتی متجددانه) دین در بنای عالم تجدّد اسلامی کارساز نشد و بنتایجی که اروپاییان بآن رسیدند، نرسید. حتی وقتی که فی‌المثل آراء مارکسیست مراکشی عبدالله‌العروی (۱۳۹۴/۱۹۷۴) را بیان می‌کند و از قول او گروههای روشنفکران را وصف میکند و راه نجات را تعرض به مارکسیسم یا نحوی مارکسیسم می‌داند، از حدّ نقل قول تجاوز نمی‌کند.

مع‌هذا بد نیست که نظرالعروی را بصورتی که در کتاب "تاریخ فلسفه در جهان اسلام" آمده است، نقل کنیم:«... تراژدی روشنفکران عرب از این عمیق‌تر است. روشنفکر عرب بمنزلهٔ عضوی از جامعهٔ دربند رقیّت باید با مقتضیات مبرم عصر تجدّد مواجه شود، بی‌آنکه فرهنگ ملّی خود را فدا کند و این همان "بنیادگرایی" مصلحان نخستین بود که تنها در پی پذیرفتن جنبه‌های فنّی و عملی تمدن غربی بدلایل عملی بودند. امّا دیری نگذشت که این نخستین واگذاری امتیاز ببرداشتن گامهای اساسی‌تری در طریق غرب‌زدگی منجر شد و صفت ممیّز آن برسمیّت شناختن تفوّق فرهنگ غربی و نهادهای سیاسی مرتبط با آن بود. این نیز نوع دوم روشنفکران را پدید آورد، و اینان روشنفکران لیبرالی بودند که بتدریج با سنّت فرهنگی جامعهٔ خود بیگانه شدند و مجبور باختیار یکی از این دو تلقی شدند: کناره‌گیری از صحنهٔ فعّال سیاسی یاگرویدن باندیشه‌ای انقلابی ...» (ص ۳۹۲)

اینجا دیگر چون و چرا در اصول اعتقادات و مبادی آراء مطرح نیست. گویی العروی میخواهد با پناه بردن به مارکسیسم، مسألهٔ تاریخی قوم خود و بسیاری از اقوام دیگر را منتفی سازد و از مارکسیسم پناهگاهی بسازد که در آن می‌توان سنت را رها کرد و متهم بتقلید از عرب نشد. امّا آخر چه باید کرد؟ بخصوص اکنون که سنگر مارکسیسم هم بهر صورت که باشد، چندان مطمئن نیست (و صورت

رانمی‌گیرد و چیزی را برچیز دیگر ترجیح نمیدهد. امّا اگربپذیریم که ملاک او در این قیاس رنسانس و بخصوص اندیشهٔ انتقادی جدید بوده است، می‌توانیم بظنّ قوی بگوییم که او نهضتهای فکری دورهٔ اسلامی را چندان عمیق و جدّی نمی‌گیرد. تحقیق در اصول و مبادی افکار و آراء شرط تفکرست و اروپاییان، چنانکه سید جمال‌الدین اسدآبادی گفته است، در اصول عقاید ومبادی آراء و اقوال چون و چرا کردند و باین طریق دورهٔ جدید تأسیس شد.

امّا ماجد فخری در فصلی که بذکر آراء رسمی و بقدرت رسیدهٔ آن در هم ریخته و بکلّی بی‌اعتبار شده است). آیا دوباره مسألهٔ تقابل سنّت و تجدّد پیش نمی‌آید؟ و مگر پیش نیامده یا منتفی شده است؟

اکنون مسأله بصورت جدّی‌تری مطرح است و چه بسا کسانی از روشنفکران کشورهای توسعه نیافته فکر کنند که اگر ادای غربیها را درآورند و اعتراضات و نقّادیهای آغاز رنسانس و قرون هفدهم و هجدهم را تکرار کنند و بآن شاخ و برگ بیفزایند، بهمان نتایجی می‌رسند که اروپا رسید. اروپاییان در عالمی وارد شده بودند و بینش و ادراکی یافته بودند که با بینش گذشتگان متفاوت بود و باین جهت با آنها ببحث پرداختند. آنها برای رسیدن بمقاصد سیاسی و اجتماعی بردّ و انکار گذشتگان نپرداختند. باین جهت راه آنانرا بتقلید نمی‌توان پیمود و دعوت باین تقلید، دعوتِ بدیست که جوهر آن قبول عجز در مقابل قدرت و استیلای موجودست.

ماجد فخری با بعضی اشارات نشان میدهد که با مسأله بیگانه نیست، امّا آن بصراحت طرح نمیکند. فی‌المثل وقتی ک لیبرالیسم امیر علی را لیبرالیسم رمانتیـ می‌خواند، به بی‌حاصلی و وهمی بودن نظر دارد، امّا ظاهراً چون بعهده گرفته اس که راوی افکار و آراء و حوادث فکری علمی و فرهنگی باشد، خود در بحث وا نشده است.

کتاب را حضرات آقایان مرتف اسعدی، کاظم برگ‌نیسی، ، نصرالل پورجوادی، غلامعلی حدّاد عادل، محم سعید حنایی کاشانی، بهاءالدین خرمشاه اسماعیل سعادت، منوچهر صانعی د بیدی و سیدمصطفی محقق‌داماد ترجم کرده‌اند. قبلاً هم کتاب نسبةً مفصل دیگر در تاریخ فلسفه اسلامی (در چهار جلد) طرف مرکز نشر دانشگاهی چاپ و منتش شده بود و این هردو کتاب برای علاقمند و دانشجویان این رشته سودمند است.

خانوادهٔ جولای

نویسنده: نادین گوردیمر
مترجم: لیلی مصطفوی کاشانی
ناشر: نشر همراه
چاپ اول: ۱۳۷۱
۲۷۵ صفحه

خانم نادین گوردیمر، برندهٔ جایزه ادب نوبل سال ۱۹۹۱، در داستان *خانوادهٔ جولا* ساختار سیاسی - اجتماعی جامعهٔ کنو آفریقای جنوبی را زیر سؤال برده است خواننده را با رنج و تحقیر سیاهپوستان اختلاف طبقاتی فاحش بین سفیدپوستان آنها یا به عبارتی اربابان و برده‌ها آش می‌سازد.

در واقع نویسنده که خود اهل آفریقـ جنوبی است، عواقب تبعیض نژادی حاکمیت اقلیت سفیدپوستان را در ا داستان به تصویر می‌کشد. او روزی مجسم می‌کند که سیاهپوستانِ به تنگ آم سر به شورش برداشته و بر اوضاع مسـ

می‌شوند. افراد خانوادهٔ اسمالز که یک خانوادهٔ مرفه سفیدپوست است از ترس حملهٔ سیاهان به نوکر سیاهپوست و وفادار خود "جولای" که مدت پانزده سال در خانوادهٔ آنها خدمت کرده، پناه می‌برند. جولای آنها را به دهی دورافتاده که فاقد همه‌گونه امکانات زندگی است می‌برد و مخفی می‌کند. مورین اسمالز، قهرمان اصلی داستان در نتیجهٔ زندگی در آن ده کوره و دیدن آن همه فقر و تبعیض چنان آشفته و سردرگم می‌شود و با وجدان خویش در جنگ قرار می‌گیرد که در هم می‌شکند.

نادین گوردیمر در این اثر ادبی ذوق و قریحهٔ آمیخته به نبوغ خویش را به کار گرفته و توانسته مرز بین ضمیر آگاه و ناخودآگاه را در هم بشکند و محتویات ضمیر ناخودآگاه را در اثر خویش بازگو کند.

خانوادهٔ جولای در عین نیرومندی اثری آشفته است و در آن جهان درون و برون به شیوه‌ای جدایی‌ناپذیر به هم آمیخته‌اند. خواننده در رویارویی با این اثر هم تشنه می‌شود و هم سردرگم. ذوق و استعداد این نویسنده در این است که نظمی در این آشفتگی پدید آورد:

"هیچ صدایی از افلاک برنمی‌خاست ... فقط صداهای جهان آشفته‌ئی که غرش می‌کند و نعره می‌کشد، همه چیز را از هم می‌درد و از میان آن نظمی که دنیاست چیره می‌شود... فقط آهی کیهانی برخاست. آنان صفیروزش زمان و فضا را می‌شنیدند." ص ۱۹۹

در ابتدای رمان، مشابه اثر فاکنر به نام *روشنایی در ماه اوت* خواننده خود را در تاروپود انواع مطالب آشفته و مبهم گرفتار می‌بیند. جریان لجام‌گسیختهٔ عناصر ناخودآگاه، داستان را پیچ و تابی مار مانند بخشیده است. گوردیمر محیطی را وصف می‌کند که بسیار غریب است. جهان درون که تمامی خاطرات و تجارت شخصی در آن منعکس است و دهکده‌ای محنت‌بار که به نحوی عجیب با فقر سیاهپوستان به سوی تباهی می‌رود و اعضایش در حالتی خلسه‌آمیز در جنبش‌اند.

گوردیمر وصف درخشانی از جزئیات به دست می‌دهد. این شیوه یادآور آثار فاکنر و پروست است: "با بازکردن درب، بوی

خمیرترش که از سراسر خانه برمی‌خاست شامه‌اش را نوازش می‌داد. آن نان‌های قهوه‌ای رنگ لیدیا که مثل پاره آجر بودند، گرچه بی‌مزه ولی فضا را آنچنان آکنده از بوی خود می‌کردند که با هر نفسی فقط بوی آنها به مشام می‌رسید."...

"مورین قادر به تصاحب هیچ بخشی از حیات گذشته‌اش نبود. فقط برحسب اتفاق یکی یا دیگری از اعماق به رو می‌آمد. سپس زمینه آن به کلی محو می‌شد... [تمام خاطرات] مانند پاره آجرهائی برروی هم انباشته شده بودند و اگر یکی از آنها را برمی‌داشت شاید که پاره نان لیدیا می‌بود." (ص ۲۲۲)

از سوی دیگر گوردیمر در بازی با نور یک نقاش یا یک عکاس متبحر است: "صبح زود بود، ولی زنان کلبه مانند اینکه پایان روزاست همگی چرت می‌زدند. شعاع ضخیم نور که به الواری پوشیده از کرک می‌ماند و از روزنه شی به اندازهٔ قاب یک عکس تکی روی دیوار به درون می‌تابید، نیمرخ دختری جوان را قطع و از روی انگشتان گره خوردهٔ پاهای پیرزن عبورکرده و به رانهای گوشتالود بچه که از شیر لبریز بود، می‌رسید." (ص ۲۶)

"در اغلب کلبه‌ها آئینه‌های کوچکی به دیوار آویخته شده بودند که مانند ماهیهای گرسنه‌ای که به ناگاه به روی آب می‌آیند، به شعاع نازک نور سرگشته‌ای چنگ میزدند. (ص ۴۴)

"آنان به سختی یکدیگر را در تاریکی تشخیص می‌دادند. از میان درز در مخروط نور کم رنگی به درون می‌تابید و بر مرغکی کچل که باگردنی سخت و بدون پر برروی چمدان آنها نشسته بود، پرتو می‌افکند." (ص ۱۹۸)

گوردیمر در بحث فقر و نکبت روستا در مقابل مکنت سفیدپوستان با توصیف رئیس قبیله، خشم خویش را در مقابل زندگی راحت خانوادگی و گرمی و شادی سرور سفیدپوستان در پرتو خشونت و ماتم و غم روستاها در آفریقای جنوبی بیان می‌کند. این مسأله نمایانگر این نکته است که نویسنده از جراحت روحی رنج می‌برد:

"اگر این کار برای رئیس سرگرم کننده بود یا به هرحال او را راضی و متقاعد می‌کرد، باری حق او بود. حق این رئیس تندخو و خشمگین بود. این مردی که آثار سوء تغذیه از سراپایش می‌بارید، این سلطان کارگران مهاجر، این شهریار غفلت و اهمال، این خداوند روستاهای بدون مرد، مزارع بدون تراکتور، و سرفه‌های دائم بچه‌های ژنده‌پوش". (ص ۱۸۹)

شاید بی‌جهت نیست که این نویسنده راتاحدی متأثر از سبک مارسل پروست بدانند. پروست سرکردهٔ فرانسه قرن بیستم است و رمان معروف وی در *جستجوی زمان گمشده* راکمتر کسی است که در جهان ادب نخوانده باشد. ولی فهم آن به هر حال سخت است؛ کارپروست همانا بیدار کردن ذهن عزیزی است که گذشته و حال را به هم مرتبط می‌سازد:

"آنگاه که تکه شیرینی در چای می‌افتد و به این ترتیب با یادآوری مزهٔ فراموش شده‌اش تمام دوران کودکی را در ذهن بیدار می‌کند. همانند بوی نانهای "لیدیا" است که در ذهن مورین گذشته‌ای دور و دوران کودکی مرفه‌اش را در خانه پدری مجسم می‌سازد".

در اثر نادین گوردیمر، گذشته نیز از طریق بو و مزه بیدار می‌شود؛ مورین گرچه از قلمرو گذشته رانده شده و همانند دگمه‌ای شل به محنت‌آباد "جولای" پرتاب شده است و وجودش با پرچین‌های آن محصور است، ولی ضمیر ناخودآگاه را دائم بکار می‌گیرد. بوی پاره نان رشتهٔ پیوند احساس حاضر و گذشته است ولی نظم گذشته مانند پاره آجری که از زیر سلسلهٔ خاطراتش برداشته شود درهم ریخته است.

گوردیمر درماندگی مورین را به هنگامی ه در اختیار نیروهای ناخودآگاه است بر ما ملوم می‌سازد و نشان می‌دهد که چگونه ‌مین فرد در پنجهٔ عظیم فقر و نکبت دهکده ‌سودیت خـویش را از دست مـی‌دهد. وی براژگاهی به بیماری قطع تماس با محیط گرفتار می‌شود، ولی به ناچار و از طریق ضمیر خودآگاه به حیات خود ادامه می‌دهد تا بتواند تعادلی را که به علت یک جانبه بودن از دست رفته است بازگرداند و تضادهای سنگینی را باهم سازش دهد. این داستان برای همهٔ مردم، بخصوص زنان قابل تعمق و توجه است.

نویسنده و مترجم این اثر نیز هردو زنانی پرکار و مسئول هستند. خانم لیلی مصطفوی کاشانی محقق و کارشناس امور بین‌المللی، فوق لیسانس زبان و ادبیات فرانسه دارد و به زبان انگلیسی نیز چونان زبان مادری مسلط است. ترجمهٔ این اثر با خصوصیاتی که ذکر شد از عهدهٔ هرکسی برنمی‌آمده است. حفظ سبک ادبی نویسنده با همهٔ دشواریهایش بخوبی صورت گرفته و مصداق امانت در ترجمه رعایت شده است. ترجمه سلیس و روان است و خواننده احساس نمی‌کند این اثر برگردانی از متنی ثقیل باشد.

کسب سالها تجربه در ترجمه و نگارش کتابهایی چون زندگی در چنین اثر آندره واتسون، *نامه‌هایی به گینه بیسائو* اثر پاتولوفریر، *ماندالا* اثر پرل س. باک، و *الهیات رهایی‌بخش* وی را قادر ساخته که بخوبی از عهدهٔ ترجمهٔ این اثر بربار برآید.

مترجمه معتقد است این داستان سیاسی هشداری به تمام اربابان در جهان به ویژه سفیدپوستان آفریقای جنوبی است تا در روشها و رفتارهای خویش نسبت به زیردستان و به مالکان اصلی این سرزمین تجدیدنظر به عمل آورند.

زهره میرحسینی
مشاور مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌المللی

فرهنگ و نظام آموزشی پاکستان

نویسنده: کیومرث امیری
ناشر: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌الملل
چاپ اول: ۱۳۷۲
۳۴۸ صفحه

مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی در راستای تحقق اهدافی چون شناخت فرهنگهای سایرملل برای ارتباط فرهنگی متقابل اقدام به انتشار کتاب *فرهنگ ونظام آموزشی پاکستان* کرده است. از آنجا که فرهنگ، تابعی از سیستمهای آموزشی حاکم بر جوامع است، آشنایی با نظامهای آموزشی کشورهای دیگر می‌تواند کمک بزرگی به شناخت بهتر از فرهنگ آنها را موجب گردد.

نویسندهٔ کتاب سالهاست که به عنوان کارشناس پاکستان مطالعات گسترده‌ای در اوضاع واحوال این کشور داشته است وسفرهای متعدد وی به این کشور باعث آشنایی عمیق‌تر بامسائل آن مرز و بوم و لمس واقعیتها از نزدیک شده است.

کتاب در ده بخش تنظیم شده است. در بخشهای اوّلیه، تاکید عمده بر سیر تاریخی آموزش پس از ورود اسلام به شبه قاره و سیاست آموزشی پاکستان پس از استقلال مورد بررسی قرار می‌گیرد. در بخشهای بعدی به سازمان آموزش و پرورش و چگونگی آموزش ابتدایی، متوسطه و آموزش عالی پرداخته شده است. برنامه‌های سوادآموزی بزرگسالان و حوزه‌ها و مدارس دینی نیز در بخشهای انتهایی قرار دارند.

نویسنده معتقد است برای فهم بیشتر وضعیت کنونی فرهنگ و آموزش در پاکستان لازم است سرچشمه‌های اولیه فرهنگ اسلامی و آموزش دینی در دوران حکمرانی مسلمانان که دوران شکوفائی فرهنگ این کشور بوده و با ورود استعمارگران انگلیسی رو به انحطاط گذاشته است، مورد توجه قرار می‌گرفته است. او برخی از تأثیرات منفی را چنین برمی‌شمارد:

"ـ ایجاد نظام آموزشی دوگانه.
ـ در حاشیه نهادن کسانی که تحصیلات "سنتی" داشتند.
ـ ناآگاه ماندن افرادی که در نظام آموزشی جدید تحصیل کرده بودند از ویژگیهای تاریخی، فرهنگی و اجتماعی کشور خویش.
ـ وقوع ازهم گسیختگی در نظام ارزشی، اجتماعی، فرهنگی و زندگانی فردی مردم.
ـ الگو قرار گرفتن جوامع اروپائی برای توسعه آینده کشور بدون توجه به تبعات نامطلوب آن" (ص‌ص. ۲۷۲-۲۷۱)

نویسنده پس از بررسیهای مختلف از نظر تاریخی، سیاسی و فرهنگی به این نتیجه می‌رسد که سیستم آموزشی پاکستان علی‌رغم تمام ادعاهای سران آن هنوز درپردهٔ ابهام، بی آینده و سردرگم است.

نرخ رشد جمعیت ۳/۲ درصد به اضافهٔ رشد بیسوادی ۷۰٪، وضع نابسامان بهداشتی و عدم آگاهی مردم از مراقبتهای بهداشتی مسائل تغذیه و انواع بیماریها و اختلافات قومی و زبانی و ادعاهای جدائی‌طلبانه که از مشکلات دیرپا و پیچیده این کشور است و ناتوانی اقتصادی قشر گسترده و بسیاری مسائل دیگر در این کشور، از عدم توجه جدی به آموزش مردم حکایت دارد. او معتقد است که اصولاً این سیستم آموزشی با نیازها و مقتضیات جامعه پاکستان هماهنگ و همنوا نیست و باید تغییر کند.

کتاب با استناد به کتابها، جزوات و مدارک بسیار و ارائه جداول، منبع خوبی برای آشنایی با موقعیت پاکستان و پاکستانیها می‌باشد. در انتهای کتاب، یادداشتهای هر فصل بطور منظم و متوالی؛ اسامی و تاریخ حکومت رهبران سیاسی پاکستان از ۱۹۴۷ و گزیدهٔ مراجع دوبارهٔ پاکستان قرار دارند.

انسان و هستی

نویسنده : دکتربهرام جمال پور
چاپ اوّل : ۱۳۷۱
۲۷۰ صفحه، ۳۰۰ تومان
ناشر: مؤسسه نشر هُما

«انسان و هستی» اوّلین و آخرین کتاب مرحوم دکتر بهرام جمال‌پور است که در سال ۱۳۶۷ در سن پنجاه و سه سالگی دارفانی را وداع گفت. چنانکه ازنام کتاب پیداست، مؤلف در این کتاب در باب فیلسوفان اگزیستانس ببحث پرداخته است. در فصل اوّل تحت عنوان «مقدمه‌ای بر تاریخ فلسفهٔ غرب» آمده است: «فلسفه در جهان پس از تحولات بسیار متضمن دقایق بیشماری از تاریخ تأملات بشر است که جزء ذاتی فلسفه محسوب می‌شود. انسان در مطالعهٔ فلسفه با تعداد کثیری از فلاسفه و مکتبهای گوناگون فلسفی روبرو می‌گردد و از آغاز کاملاً هویداست که هرگونه دقّت در مسائل فلسفی نمی‌تواند بدون درک کلّی تاریخ فلسفه تحقق یابد. حتّی در زمان افلاطون و ارسطو نیز تاریخ فلسفه از فلسفه جدانبوده است.» (ص ۹) و بدین لحاظ بطور مجمل بچهار دورهٔ فلسفهٔ یعنی فلسفهٔ قدیم، فلسفهٔ قرون وسطی، فلسفهٔ جدید و فلسفهٔ معاصر اشاره کرده است.

عناوین فصول بعدی کتاب بدین قرار است: فصل دوم (ص ۵۸ -۳۳) هگل و ایدئالیسم، فصل سوم (ص ۷۸ - ۶۱) اصول فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم، فصل چهارم (ص ۱۱۳ - ۸۳) کرکگور و ایمان، فصل پنجم (ص ۱۳۳ - ۱۱۷) نیچه و بی‌خدایی، فصل ششم (ص ۱۵۸ - ۱۳۷) یَشپرس و تعالی، فصل هفتم (ص ۱۸۶ - ۱۶۱) هَیدگر و هستی [وجود]، فصل هشتم (ص ۲۱۱ - ۱۸۹) سارتر و آزادی، فصل نهم گابریل مارسل و مشارکت و در فصل دهم تحت عنوان نتیجه آمده است: «... در این کتاب بحث رابطهٔ خدا و انسان را در فلسفهٔ اگزیستانسیالیسم بسه بخش دینی، غیر دینی و الحادی تقسیم نموده و در بخش دینی میان ایمان دینی، اعتقاد مذهبی و ایمان فلسفی تمایز قائل شده است.» (ص ۲۳۹) و در سه صفحه به برشمردن اصول مشترک میان اصحاب این نحله، یعنی اگزیستانسیالیسم یا مذهب اصالت انسان (بشرانگاری) پرداخته است، و در پایان گوید:«... میان اگزیستانسیالیستها نیز تفاوتهای اساسی مشاهده میشود که بیشتر معطوف بسه حوزهٔ خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی است. در مورد وجود خدا... اگزیستانسیالیستها بسه گروه اصلی تقسیم می‌شوند. گروه اوّل چون کیرکگارد (کرکگور) و [پل] تیلیش اصالت را در عالم انسانیّت در گرو اعتقاد بخداوند متعال میدانند. گروه دوم چون هیدگر سعی می‌کنند که جهان را بدون وجود باری تعالی توجیه کنند و گروه سوم چون سارتر وجود خالق را نفی می‌کنند و در حلقهٔ (حوزهٔ) فلاسفهٔ ملحد قرار دارند.

در بحث هستی شناسی اگزیستانسیالیستها بدو گروه اصلی تقسیم میشوند. گروه اوّل آنچنان ذهنشان معطوف بمسألهٔ وجودست که بهستی‌شناسی عنایتی ندارند. بطور مثال در فلسفه‌های کرکگور و حتّی مارسل یک نظریهٔ جامع دربارهٔ هستی مشاهده نمی‌شود. امّا گروه دوم، چنانکه در فلسفه هیدگر مشاهده میشود هستی‌شناسی را اصل حقیقت میدانند و درک اصالت وجود انسان را طریقت می‌شمارند... بهر صورت... اگزیستانسیالیسم .... بر دو اصل که همهٔ پیروان بدان معترفند پایه‌ریزی شده است: یکی تقدم وجود بر ماهیّت و دیگری اصل آزادی در عالم انسانیت ... (صص ۲۴۲ - ۲۴۱)

کتاب دارای فهرست اعلام و واژه‌نامهٔ فارسی به انگلیسی و بالعکس و فهرست مآخذ و منابع است و در قطع وزیری با جلد مقوایی با کیفیتی خوب چاپ شده است.

تجدّد و دین زدایی
از فرهنگ و هنر منورالفکری

از آغاز پیدائی تا پایان عصر قاجار

نوشتهٔ محمّد مددپور
چاپ اوّل: بهار ۱۳۷۲
۳۷۸ صفحه ۳۲۰۰ ریال
انتشارات: سالکان

چنانکه نویسندهٔ محترم در مقدمه مینویسد، «این کتاب پیمودن راهی جهت بازاندیشی مجدد تاریخ فرهنگ و هنر معاصر ایران را میآزماید بی‌تردید برخی مطالعات پیشین اهل فضل و بیش از همه طرح «غرب‌زدگی» جناب آقای دکتر سیّد احمد فردید در پیمودن راه منشأ اثری تام و تمام بوده است، بطوری که بدون این مقدمات چنین کاری بشمر نمیرسد.»(ص ۴)

مؤلّف محترم در مقام تواضع و در واقع بانظر بصورت کامل یک تحقیق تاریخی خاطرنشان کرده‌اند که «مجالی برای مطالعهٔ فصولی از فرهنگ و هنر» پیدا نکرده‌اند. از این جمله است غرب‌زدگی در معماری معاصر یا فصل موسیقی که به اجمال برگذار شده است. کتاب متضمّن اطلاعاتی ضروری برای فهم تاریخ معاصر است که در کمتر کتاب تاریخی یافت میشود. امّا این اطلاعات مادهٔ تاریخ‌نگاری محض نیست، بلکه مستند بنظری تاریخی است که میتواند مایهٔ تذکّر منتقدان باشد.

خبرهایی از دنیای فرهنگ و هنر

«محرم راز» به دو خط فارسی و سیریلیک در تاجیکستان منتشر شد

«محرم راز» مجموعهٔ اشعار عرفانی امام خمینی، بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، به دو خط فارسی و سیریلیک در جمهوری تاجیکستان انتشار یافت. این کتاب به سفارش جمهوری اسلامی ایران در شهر دوشنبه و توسط نمایندگی انتشارات الهدی در این شهر منتشر شده است.

پیش از این شماری از نسخ این کتاب به خط فارسی در تهران به چاپ رسیده و توسط نمایندگی فروش انتشارات الهدی در دوشنبه در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفته بود. به گفته سفیر جمهوری اسلامی ایران انتشار دو خط اشعار مزبور برای مردم فارسی زبان تاجیکستان با دو هدف فراگیری هرچه بیشتر خط فارسی و آشنایی با بعد عرفانی شخصیت امام خمینی انجام گرفته است.

سفارت ایران قصد دارد کتابهای مزبور را در مناسبتهای مختلف به صورت هدیه در دسترس اقشار مختلف مردم این جمهوری قرار دهد.

مراسم بزرگداشت صائب‌تبریزی

سال آینده یونسکو سازمان علمی فرهنگی ملل متحده چهارصدمین سال تولد صائب تبریزی، شاعر ایرانی عهد صفوی را برگزار خواهد کرد

پیشنهاد گرامیداشت سالگرد تولد این غزلسرای بزرگ از سوی نمایندگی دائم جمهوری اسلامی ایران در یونسکو طرح شد و بتصویب شورای اجرایی آن سازمان رسید. به همین منظور یونسکو در سال ۱۳۷۳ برنامه‌های ویژه‌ای بمناسبت بزرگداشت میرزامحمدعلی صائب تبریزی تدارک خواهد دید.

لازم بذکر است که این برنامه‌ها همزمان در ایران و مقرّ یونسکو در پاریس برگزار خواهد شد.

برگزاری نمایشگاه آسیایی کتاب در کرمان

مدیر کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان کرمان در گفتگویی اعلام کرد: «نمایشگاه آسیایی کتاب بزودی در کرمان برگزار می‌شود» وی افزود: «از آنجا که نمایشگاه بزرگ کتاب استان کرمان با استقبال کم‌نظیر مردم روبه رو شد، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی درصدد برآمد تا نمایشگاه آسیایی کتاب را در شهر کرمان برگزار کند... فضای بسیار زیبا و مناسب محل دائمی نمایشگاههای استان کرمان، مدیریت هماهنگ و کادر اجرایی قوی نمایشگاه ازعوامل دیگری است که باعث اتخاذ این تصمیم شده است.»

برپایی نمایشگاه هنر ایرانی در اسپانیا

نمایشگاهی تحت عنوان «هنرایرانی» در یکی از شهرهای جنوبی اسپانیا برپا شد. این نمایشگاه که در شهر «تور ره دل مار» واقع در ۳۰ کیلومتری «مالاکا» گشایش یافت، جلوه‌هایی از هنر ایرانی در زمینه صنایع دستی، خطاطی و مینیاتور، کتاب و پوستر را در معرض دید علاقمندان قرار داد

این نمایشگاه که با همکاری شهرداری شهر ترتیب یافته بود، به مدت دو هفته ادامه داشت و در مدت برپایی نمایشگاه، فیلمهایی در مورد ایران و تحولات آن پس از پیروزی انقلاب اسلامی به نمایش درآمد.

شرکت نمایندگی جمهوری اسلامی ایران در اولین «جشنواره کودک بحرین»

اولین جشنواره کودک بحرین روز شنبه اول آبان ماه توسط شیخ عیسی رئیس کل سازمان جوانان و ورزش بحرین افتتاح شد. در این جشنواره غرفه‌هایی به سفارت جمهوری اسلامی ایران و وزارت فرهنگ وارشاد اسلامی اختصاص داده شد تا تعداد قابل توجهی ازکتابهای کودکان و نوجوانان ایران را به تماشای عموم بگذارند همچنین مسابقه نقاشی در غرفه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برقرار گردید

بخشهای نهمین جشنواره سراسری موسیقی فجر

آئین‌نامه نهمین جشنواره سراسری موسیقی فجر که در دهه مبارک فجر در سالنهای مختلف تهران اجرا می‌شود، از سوی مرکز سرود و آهنگهای انقلابی منتشر گردید. براین اساس، جشنواره موسیقی شامل پنج بخش (بخشهای ویژه موسیقی ملتهای مسلمان، مسابقه، جوانان و جنبی) خواهد بود.

در بخش ویژه، به بازشناسی مبانی معنایی موسیقی در حوزه فرهنگ اسلامی پرداخته می‌شود. موسیقی ملتهای مسلمان به پیوندهای عمیق فرهنگی و اعتقادی و وجه‌های سازنده موسیقی اصیل این مناطق تأکید دارد و در بخش مسابقه کار نوازندگان سازهای خانواده نی و کمانچه مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌گرفت. در بخش جوانان نیز به منظور کشف استعدادهای جوان، نوازندگان جوان، معرفی و شناسایی خواهند شد. و در بخش جنبی چند گروه مبرز موسیقی ایرانی و سرودهای انقلابی به اجراء برنامه می‌پردازند.

نخستین نمایشگاه بین‌المللی کاریکاتور

نخستین نمایشگاه بین‌المللی کاریکاتور روز سه‌شنبه چهارم آبان ماه در تهران به کار خود پایان داد. این نمایشگاه، که قرار است هر دو سال یکبار برگزار شود، در محل موزهٔ هنرهای معاصر برپا شد.

نمایشگاه در سه بخش مسابقه، آثار داوران مسابقه (بخش جنبی) و پیشینهٔ کاریکاتور در ایران (بخش جنبی) برگزار شد و تمام گالریهای موزه بدین برنامه اختصاص داشت. گالری یک به آثار داوران مسابقه، گالری دو به پیشینهٔ کاریکاتور در ایران و گالریهای سه تا هشت به نمایش کاریکاتورهای بخش مسابقه؛ در گالری نه نیز آثاری از نقاشان برجسته نظیر «ونگوگ» و «پیکاسو» به نمایش درآمد.

داورانی که آثارشان در گالری یک به نمایش گذاشته شد عبارتند از: لوچهوتروجانو (۱۹۴۳ ایتالیا)، نویسندهٔ کتاب «طنز رومی» و داور نمایشگاه بین‌المللی امورسیوا آن وایسلوسکی (۱۹۴۷ مقدونیه)، نایب رئیس فدراسیون کاریکاتوریستهای اروپا و رئیس نمایشگاه اسکوپیه؛ گوربوزدگان اگشیرگا(۱۹۵۴ ترکیه)، مدرس دانشکدهٔ هنرهای زیبای مرمره، والری کورتو (۱۹۵۶ مولداوری)، جواد علیزاده (۱۳۳۱)، سردبیر و مدیر مسؤول ماهنامهٔ طنز و کاریکاتور و عضو هیأت داوران نمایشگاه کاریکاتور اسکوپیه (۱۹۸۶) و آنگلت فرانسه (۱۹۹۱)؛ جواد پویان (۱۳۳۴)، عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس و دانشگاه تهران؛ حسین خسروجردی (۱۳۳۶). ضمناً آقایان جواد پویان و جواد علیزاده به همراه سید محمد صحفی، حسین نیرومند، سید مسعود شجاعی، محسن ابراهیم، بهرام یعقوبی برنامه‌ریزی نمایشگاه را بعهده داشتند. در بخش پیشینه کاریکاتور اطلاعاتی درباره سابقه این امر در ایران در اختیار تماشاگران قرار گرفت. پیش از انقلاب مشروطیت، آثار نقاشان به طرحهای مصوری از افسانه‌ها و روایات عامیانه محدود می‌شد. در این میان نقاشی قهوه‌خانه‌ای از ارتباط نزدیکتری با مردم برخوردار بوده‌کاریکاتور با انتشار مطبوعات متعدد و شکل‌گیری انقلاب مشروطیت و شروع بیداری مردم که بی‌تأثیر از نتیجهٔ انقلاب سیاسی - اجتماعی در اروپا نبود، پا به عرصه وجود نهاد. هرچند که طرحهای هجایی و طنزآمیز از سبک اروپایی تأثیر پذیرفته بودند اما توانستند ویژگیهای منطقه‌ای خود را حفظ کنند. این طرحها، به منزلهٔ حربهٔ سیاسی مؤثری، موجبات آگاهی و بیداری مردم را از واقعیات سیاسی و اجتماعی فراهم می‌کردند. نخستین نشریه‌ای که در ایران کاریکاتور را معرفی کرد «ملانصرالدین» بود و بتدریج نشریات دیگر از قبیل «آذربایجان»، «کشکول»، «بهلول»، «نسیم شمال» و «حاجی بابا» با الهام از آن تصاویر طنزآمیز خود را مطرح ساختند.

بخش مسابقه با طرح یک موضوع مشخص، «قلم»، و یک موضوع آزاد، با حضور و شرکت کاریکاتوریستهای بیشماری مواجه شد و تا پایان مهلت مقرر بیش از ۱۱۴۰ اثر از ۴۷ کشور دنیا به دبیرخانه نمایشگاه رسید که ۶۳۶ اثر برای شرکت در مسابقه انتخاب شد. اعضای هیأت انتخاب عبارت بودند از محمد رفیع مینایی، مسعود مهرابی، توکانیستانی، مسعود شجاعی و بیژن صیفوری.

در میان کشورهای مختلف بیشترین آثار به ترتیب به ایران (۱۱۲ اثر)، ایتالیا (۷۵ اثر)، رومانی (۵۸ اثر)، اندونزی (۴۶ اثر) ژاپن (۴۵ اثر)، کرواسی (۳۱ اثر) و روسیه (۲۸ اثر) تعلق داشت و اغلب آثار ژاپن مخصوص کودکان بود.

در پایان اسامی برندگان از سوی هیأت داوران بدین شرح اعلام شد:

۱- میخائیل زلانکوفسکی (روسیه) آزاد
۲- علی جهانشاهی (ایران) آزاد
۳- جیونی آکیش چه (ژاپن) آزاد
۴- اولگ اسمال (اوکراین) قلم
۵- برناردو فاکتا (آرژانتین) قلم

همچنین هیأت داوران از هنرمندان زیر تقدیر بعمل آورد.

۱- پیری اسلیوا (چک) در بخش آزاد
۲- گلیگور کوستوفسکی (مقدونیه) آزاد
۳- فرزاد دلجوی توحیدی (ایران) قلم
۴- بنویسا روسیبی (رومانی) قلم
۵- ایوان هرامیا (کرواسی) قلم

ضمناً از سوی موزه هنرهای معاصر تهرانه جایزهٔ ویژه هزار دلاری به آقای پاول تونراتو به خاطر نگاه هنرمندانه وی به مسألهٔ بوسنی تعلق گرفت.

۴۰۰ عنوان کتاب برای مؤسسه ابوریحان بیرونی

همزمان با برگزاری نمایشگاه فرهنگی ـ هنری جمهوری اسلامی ایران در ازبکستان که با استقبال فراوان مردم این جمهوری مواجه شده است، بیش از ۴۰۰ عنوان کتاب از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به مؤسسهٔ خاورشناسی تاشکند اهداء شد.

در پنجمین روز این نمایشگاه گروههای مختلف مردم این شهر از جمله دانشجویان و استادان دانشگاهها، گروهی از خواهران و برادران طلاب علوم دینی و مردم سایر شهرهای ازبکستان ضمن بازدید از بخشهای مختلف نمایشگاه و مشاهدهٔ اجرای موسیقی اصیل ایرانی با پیشرفتهای فرهنگی و هنری جمهوری اسلامی ایران از نزدیک آشنا شدند.

سقوط تیراژ مطبوعات در روسیه:

تحولات روسیه، مطبوعات این کشور را نیز دستخوش ناملایمات عدیده‌ای ساخته و تیراژ بیشتر روزنامه‌ها و مجلات این کشور سقوط کرده است.

پراودا که روزگاری ۱۱ میلیون نسخه در روز تیراژ داشت اکنون تنها ۵۶۰ هزار نسخه تیراژ دارد. نیویورک تایمز در گزارشی از دنیای مطبوعات آزاد روسیه نوشت: "آبونمان مطبوعات روسی ۵۰ درصد سقوط کرده است و بیشتر روزنامه‌های اصلی روسیه دست کمک به سوی دولت دراز کرده‌اند".

نیویورک تایمز با اشاره به مشکلات غولهای مطبوعاتی مسکو نوشت: سردبیر مجله هفتگی اکونیوک می‌گوید: "ما قربانی سیاست شده‌ایم. خوانندگان از سیاست خسته شده‌اند و از تحولات سیاسی که تغییر واقعی در سیستم به وجود نیاورد، مأیوس گشته‌اند".

تورم یکی از دلایل سقوط تیراژ مطبوعات روسیه است. خانواده‌هایی که قبلاً پنج تا شش روزنامه و مجله ابتیاع می‌کردند، اکنون فقط یک نشریه را برگزیده‌اند.

دومین سمینار بررسی افکار مرحوم علامه طباطبائی در اصفهان

دومین سمینار بررسی افکار علامه طباطبایی ۱۸ آبان ماه در تالار دکتر شریعتی دانشگاه اصفهان گشایش یافت.

امسال برای دومین سال پیاپی سمینار بررسی افکار علامه طباطبایی توسط انجمن اسلامی دانشجویان دانشگاههای اصفهان و علوم پزشکی برگزار می‌گردد و این نیاز جامعه است که با اهمیت دادن به افکار اسلامی - قرآنی باعث حرکت دانشجویان و آحاد ملت به سمت این علوم می‌شود.

نمایش دو فیلم ایرانی در جشنواره فیلم مونیخ

دو فیلم ایرانی در یازدهمین جشنواره فیلم مونیخ به اجرا درآمد. در این جشنواره دو فیلم ایرانی نیاز از علیرضا داودنژاد و چکمه از علی‌طالبی هرکدام در دو نوبت به تماشای عموم درآمدند.

در جشنواره یک هفته‌ای مونیخ که ۱۲۰ فیلم داستانی مستند و کوتاه از ۳۵ کشور جهان نمایش داده شد ۳۱ فیلم از آلمان، ۲۳ فیلم از چین، ۴۴ فیلم از آمریکا و ۱۱ فیلم از فرانسه به نمایش درآمد.

دومین کنگرهٔ بزرگداشت بانو امین

دومین کنگرهٔ بزرگداشت بانوی مجتهده سیده نصرت امین اقدس در روزهای ۲۷ و ۲۸ مهرماه در تالار شیخ مفید به همت مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت ارشاد اسلامی برگزار شد.

در این کنگره از بین ۴۰ مقالهٔ رسیده پیرامون شخصیت علمی، فضایل و خصوصیات آثار این بانوی گرامی ۱۰ مقاله انتخاب و طی دو روز در جلسات کنگره ارائه شد.

مینا خواجه نوری (دبیر کنگره) هدف این گردهمایی را که مصادف با دههٔ سالگرد رحلت ایشان بود، آشنایی با دیدگاههای بانو امین و بررسی آثار ایشان به صورت تطبیقی دانست.

تألیفات این بانوی دانشمند عبارتند از: *اربعین الهاشمیه*، *جامع الشتات*، *معاد یا آخرین سیر بشر*، *النفحات الرحمانیه فی الواردات القلبیه*، *اخلاق*، *مخزن العرفان*، *روش خوشبختی*، *مخزن اللئالی* و *سیرو سلوک در روش اولیاء و طریق سیر سعداء*.

این کتابها به همراه آثار نویسندگان و مترجمان کشورمان و نیز وسایل شخصی بانو امین در نمایشگاهی به معرض نمایش گذاشته شد.

مراکز فرهنگی در ایتالیا

به علت عدم تأمین هزینهٔ برخی از کلیساهای ایتالیا، این اماکن به صورت تعطیل یا متروک رها شده‌اند. اغلب این کلیساها به دلیل وجود آثار با ارزش و دیدنی در معرض فروش قرار گرفته‌اند تا به مراکز فرهنگی تبدیل شوند. این واحدها حدود نودوپنج دستگاه تخمین زده شده‌اند. گفتنی است براساس مقررات کلیساهای ایتالیا، کلیساهای فروخته شده تنها برای تبدیل به مراکز فرهنگی مناسب قابل استفاده خواهند بود.

جشنوارهٔ جوایز فیلم اروپایی

آن روزهایی که گروه اندکی از هنرمندان چند کشور اروپایی گرد هم شدند تا یک جشنوارهٔ جدید اروپایی را به نام «فلیکس، جوایز فیلم اروپایی» پایه‌گذاری کنند، احتمالاً خود آنها هم تصور نمی‌کردند که بدین سرعت و در عرض کمتر از چهارسال، این جشنواره صاحب چنین اعتباری در داخل و خارج ازقارهٔ اروپا شود. البته شاید زودتر از چهار سال قبل هم ممکن نبود چنین جشنواره‌ای را سازمان داد، چرا که شعار اصلی این جشنواره اتحاد کشورهای اروپایی از دریچهٔ هنر سینما بود و وجود دو بلوک قدرتمند و متضاد سیاسی - اقتصادی مانع از چنین اتحادی بود. تنها پس از آغاز روند فروپاشی در اتحاد شوروی سابق و پیروی دولتمردان آن کشور از سیاستهای پروسترویکا و گلاسنوست بود که دیوارهای فاصله را برداشت و به اتحاد واقعی کشورهای اروپایی کمک کرد.

در روزهای آغاز شکل‌گیری جشنواره، تنها نیمی ازکشورهای اروپایی در این جشنواره شرکت کردند و دیدگاه محتاطانه‌ای در قبال آن اتخاذ کردند. سئوال همگانی این بود: آیا چنین جشنواره‌ای می‌تواند به موجودیت خود ادامه دهد و موفقیتی نیز بدست آورد؟ گذشت زمان به این سؤال پاسخ مثبت داد و چنین ثابت کرد که قارهٔ اروپا - که سالانه چندین جشنوارهٔ بین‌المللی در کشورهای مختلف آن برگزار می‌شود - نیازمند چنین جشنواره‌ای است و جای خالی آن در این قاره بخوبی احساس می‌شد.

از «جشنوارهٔ جوایز فیلم اروپایی» (فلیکس) به عنوان یک رویداد پان اروپایی اسم می‌برند و این به خاطر آن است که همهٔ سرمایه، فیلمها و هنرمندان این جشنواره از بین قارهٔ اروپا انتخاب و معرفی می‌شوند. نوع معرفی فیلمها به جشنواره چنین است که هریک از کشورهای اروپایی بطور جداگانه، همزمان با نزدیک شدن زمان برگزاری جشنواره، سه الی پنج فیلم بلند سینمایی خود رابرای کمیته انتخاب جشنواره - که اعضای آن تعدادی از هنرمندان منتخب قارهٔ اروپا هستند - می‌فرستند. کمیتهٔ انتخاب از بین این تعداد یکی را انتخاب کرده و به عنوان محصول آن کشور به بخش مسابقهٔ جشنوارهٔ معرفی می‌کند.

به این ترتیب است که هریک از کشورهای اروپایی با یک فیلم در بخش مسابقه شرکت می‌کنند. هیچ کشوری نمی‌تواند بیشتر از یک فیلم در جشنواره داشته باشد و جشنواره موظف است که از تمام کشورهای اروپایی در بخش مسابقه فیلمی نمایش دهد، مگر آنکه خود آن کشور بنابه دلایلی تمایل به شرکت در جشنواره نداشته و به این ترتیب فیلمی برای جشنواره نفرستد. همزمان با روزهای برگزاری جشنواره، یک هیئت داوری اروپایی (که ترکیب آن هرسال تغییر کرده و هنرمندان متفاوتی بر کرسی قضاوت نشسته و فیلمهای مورد نظر را ارزشیابی کنند) همهٔ فیلمها را دیده و از بین همهٔ آنها یک فیلم را به عنوان «بهترین فیلم سال اروپا» انتخاب می‌کنند. مشابه چنین حرکتی را در بخش دیگری که اختصاص به فیلمهای فیلمسازان تازه کار دارد نیزانجام داده و «بهترین فیلم جوان سال اروپا» را انتخاب و معرفی می‌کنند. «جشنوارهٔ جوایز فیلم اروپایی» امسال در دو بخش برگزارشده و بهترینهای خود را در این دو رشته انتخاب کرد. فیلمهای منتخب این دو بخش به شرح زیر است:

بازی تمشا ساختهٔ *نیل جوردن* (انگلستان) **فصلی در زمستان** ساختهٔ *کلود سوته* (فرانسه) **ویدئوی بنی** ساختهٔ *مایکل‌هانکه* (اتریش) **ونیز** ساختهٔ *استین کانینکس* (بلژیک) **درد عشق** ساختهٔ *فیلیس مالمروس* (دانمارک) **بیشتر از خیر، مسترنایس گامی** ساختهٔ *دتلوف بوچ* (آلمان) **در غرب** ساختهٔ *مایک نیول* (ایرلند) **بلوط** ساختهٔ *لوسین پینتیلی* (رومانی) **ادرگا، خطهٔ عشق** ساختهٔ *نیکیت میخالکوف* (روسیه) **بل اپوک** ساختهٔ *فرناندو تروباد* (اسپانیا) **Hors saison** ساختهٔ *دانیل اشمیت* (سوئیس) **برلین دردل برلین** ساختهٔ *سینان ستین* (ترکیه)

بهترین فیلم جوان سال اروپا

چیزی در آسمان ساخته *پیتر بوزلاتف* (بلغارستان) **سالهای طلایی** ساختهٔ *داوور رنگماک* (کروات) **داستان وحشت** ساختهٔ *باروسلاوبرایک* (چک) **لومومبا، برگرد** ساختهٔ *آره تیلک* (استونی) **پسر سر به هوا** ساختهٔ *ویکو آلتونن* (فنلاند) **دوست آنتونیو** ساختهٔ *مانوئل پیوره* (فرانسه) **گریم** ساختهٔ *کایتاون گارنر* (آلمان) **بازگشت «یو»** ساختهٔ *نیکوس گراماتیکوس* (یونان) **بچه‌ای به قتل می‌رسد** ساختهٔ *ایدیکو ژابو* (مجارستان) **کنترل از راه دور** ساختهٔ *اسکار جاناسون* (ایسلند) **مرگ یک نابغهٔ ناپلی** ساختهٔ *ماریو مارتونه* (ایتالیا) **او به تو پیشنهاد خداحافظی داد** ساختهٔ *سیموسا آندریوسی گلووینو* (لبنانی) **سه تا از بهترین چیزهای زندگی** ساختهٔ *گرپریه لارس* (هلند) **خوکها** ساختهٔ *ولادیسلاو پاسیکوفسکی* (لهستان) **بازی روسی** ساختهٔ *سرگئی اورسولیاک* (روسیه) **تمامی آن چیزهایی که دوست دارم** ساختهٔ *مارتین سولیک* (اسلورک) **سنجاب قرمز** ساختهٔ *حولیو مدم* (اسپانیا)

ادبیات عرب و زبان فرانسه

در آخرین شماره مجله ادبیات و فرهنگها که به زبان فرانسه منتشر می‌شود، محورهای ویژه دربارهٔ ادبیات نوشتاری به زبان فرانسه، از بلژیک و سوئیس تا جزایر، مارتینیک و هائیتی و افریقا و جهان عرب و هند و ویتنام است.

در مورد جهان عرب، دو مقاله با نامهای "رمانهایی به زبان فرانسه" و "لبنان، سوریه و مصر" در مراکش نشر یافته که نویسندهٔ اولین مقاله، پژوهندهٔ سرشناس جان دیجو استاد "دانشگاه سوربون" است و از دیگر تألیفات او می‌توان "فرهنگ نویسندگان مغرب عربی به زبان فرانسه" را نام برد. او معتقد است که همزمان با ورود استعمار فرانسه به مراکش، الجزایر و تونس زبان فرانسه نیز گسترش یافت. در طول سالهای ۱۹۴۵ تا ۱۹۹۰ تعداد رمان نویسان مغرب عربی نزدیک به ۲۶۳ تن بود که ۱۷۷ تن از آنان در الجزایر، ۴۱ تن در مراکش و ۴۵ تن در تونس به سر می‌بردند. برمبنای این ارزیابی الجزایریها ۳۷۷ رمان و مجموعه داستان و نویسندگان مراکش ۸۶ رمان و تونسی‌ها ۶۶ رمان و داستان نوشته‌اند

در مقاله بعدی این مجله که "لبنان، سوریه و مصر" نام دارد و نویسندهٔ آن شارل مان‌برو سردبیر مجله است، اینطور مطرح شده که رابطهٔ نویسندگان فرانسوی، با شرق کهن در فاصله قرن ۱۹ تا اوایل قرن ۲۰ گسترش یافت. در این مقاله همچنین آمده است که زبان فرانسه در آن کشورها زبان روشنفکران بوده. نویسنده در پایان این حقیقت را آشکار می‌سازد که زبان فرانسه در میان کشورهای عربی شاهد رویکردی شدید است.

سینمای فرانسه در قرنی که گذشت

گومون معتبرترین شرکت فیلمسازی فرانسوی در بزرگداشت صدمین سالگرد تأسیس خود تولیدات برگزیده‌اش را در شهرهای بزرگ امریکا نشان خواهد داد.

همزمان با شروع سال جدید مسیحی این برنامه در موزه هنرهای معاصر نیویورک افتتاح خواهد شد و بیش از ۵۰ فیلم بلند، شامل فیلمهای دوران صامت، آثار کلاسیک و فیلمهای جدید از جمله آثار لویی‌فویا و ژان‌ویگو به نمایش در خواهد آمد

شهرهای مختلف امریکا از جمله برکلی کالیفرنیا (آرشیو فیلم پاسیفیک)، بوستون (موزه هنرهای زیبا)، شیکاگو (مؤسسه هنر) و واشنگتن (کتابخانهٔ کنگره) شاهد این برنامه خواهند بود.

درگذشت استاد غلامرضا کیوان سمیعی

استاد غلامرضا کیوان سمیعی ادیب، مورخ و پژوهشگر معاصر صبح روز دوشنبه ۴ مردادماه ۱۳۷۲ در سن ۸۰ سالگی دارفانی را وداع گفت.

اوکه متولد کرمانشاه بود، در سال ۱۳۰۱ زمانی که کلاس چهارم ابتدایی را می‌خواند، به تحصیل علوم حوزوی پرداخت. وی در سال ۱۳۱۰، بعد از پایان دوران دبیرستان، به قم رفت و *رسائل* را نزد آیةالله سیدمحمد حجت و *مبداء و معاد* ملاصدرا را نزد میرزا محمدعلی شاه‌آبادی فراگرفت. سپس در مشهد *مطول* را نزد شیخ محمدتقی راموز مشهور به ادیب نیشابوری و *اشارات* و *اسفار* را نزد بزرگ عسکری خوانده و *شرح منظومه* سبزواری را از آقای میرزا مهدی فراگرفت. سپس وی ضمن اقامت در تهران، شروع به نوشتن مقالاتی، برای جراید کرد

از استاد سمیعی چندین جلد کتاب به یادگار مانده است که *شرح حال طبیب اصفهانی*، *اوراق پراکنده*، *زندگانی سردارکابلی*، *رازدل*، *شاهکارهای هنری یا تفننات ادبی*، *تاریخ و کیفیت روزه در ادیان* و *علت شهرت سیدجمال‌الدین به افغانی* از جملهٔ آنهاست.

نقاشی‌های دیواری هانری‌ماتیس

موزهٔ ملی هنر واشنگتن برای اولین بار نقاشی دیواری بزرگ هانری‌ماتیس نقاش بزرگ فرانسوی را که مدت شصت‌سال در منزلش بود در روز ۲ می ۱۹۹۳ به نمایش گذاشت.

این اثر یکی از با ارزشترین گنجینه‌های هنر فرانسه اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن بیستم است. دکتر آلبرت بارنز صاحب ۲۵۰۰ اثر هنری از رنوار، سزان، ماتیس، و پیکاسو است که هرگز اجازه نداده بود این تابلو تغییر جا پیدا کنند. اما بعد از مرگ دکتر بارنز و به منظور تأمین هزینه نگهداری این آثار، تابلوها در نقاط مختلف جهان به نمایش گذاشته شدند.

در حال حاضر این تابلوها مدت ۳ ماه‌ونیم در واشنگتن در معرض نمایش قرار خواهند داشت و سپس به موزه "اورسی" پاریس و پس از آن موزه هنرهای غربی در توکیو انتقال خواهند یافت و اردیبهشت ماه سال آینده در فیلادلفیا به نمایش گذارده خواهند شد.

ابزار داد و ستد فرهنگی بین شرق و غرب

آوریل گذشته نمایشگاهی با سام «سکه‌های راه ابریشم» از مجموعهٔ ایکوهیرابامای ژاپنی برگزار شد. هیراباما این سکه‌ها را در طول پانزده سال گردآوری کرده است. تماشاگر از مسیر این سکه‌ها با فرهنگ ملل قدیم که در گذرگاه این راه تجاری پرآوازه ریسته‌اند، آشنا می‌شود و چگونگی دادوستدهای فرهنگی میان شرق و غرب رابه تماشا می‌نشیند.

«راه ابریشم»، راه بازرگانی قدیمی و شهری بود که از چین واقع در شرق دور آغاز و تا دریای مدیترانه در غرب امتداد می‌یافت و افزون برکالاهای بازرگانی، اندیشه‌ها و فرهنگهای ملل و اقوام گوناگون از آن راه به دیگر کشورها منتقل می‌شود.

اولین نمایشگاه آلفرد سیسیلی در فرانسه

غیرقابل تصور بنظر می‌رسد، اما تا به امروز هیچ نمایشگاهی در فرانسه از نقاش امپرسیونیست فرانسوی، یعنی "آلفرد سیسلی" ترتیب نیافته است. و اینک پس از گذشت یک قرن در موزهٔ اورسی، نمایشگاهی متفقاً توسط رویال آکادمی آرت لندن و والترز آرت گالری بالتیمور تشکیل یافت.

هفت سال قبل از صدمین سال مرگ هنرمند، متولد در پاریس در سال ۱۸۳۹ در خانواده‌ای انگلیسی، متوفی در موره - سور- لوینگ در ۱۸۹۹، زمان مناسبی برای برگزاری نمایشگاه بود.

مدتهای مدید افراد در مورد دلایل این چنین برکناری محترمانه‌ای از خود سوال می‌کردند چرا از سیسلی که در تمام فعالیتهای مربوط به امپرسیونیسم حاضر بود، نمایشگاهی برگزار نمی‌شد؟

چاپ کتابهای «ابن‌عربی» در اسپانیا

ابن عربی مورسیا فیلسوفی اسپانیایی است و درحالیکه درمیان مسلمانان به «استاد بزرگ» معروف است، ولی در کشور خود اندلس (اسپانیا) همچنان گمنام باقی‌مانده است. بیشتر آثار این فیلسوف ترجمه نشده باقی‌مانده و فقط بخش کوچکی از آن را ایس پالاسیوس به اسپانیایی برگردان شده است. به همین دلیل چاپخانهٔ ادیتوریال اخیونال دمورسیا» به مناسبت هفتصد و پنجاهمین سالگرد درگذشت این فیلسوف بزرگ سه اثر وی را ترجمه و چاپ کرده است که عبارتند از:

۱. «زندگی حیرت‌آور ذوالنون مصری» ۲ «تحفة السفره‌الی حضرت البرزه» ۳ مجموعهٔ سه مقاله با نام «راهنمای روحانی» مشتمل بر «آداب الخربه» ، «طریقة النجات» و «اصطلاحات الصوفیه» است.

کتاب «تحفة السفره الی حضرت البرزه» به موضوع سلوک صوفیان، آداب رفتاری، وضعیتهای روحی و اخلاقی ایشان و شیوهٔ رفتار مرید با مراد پرداخته است. این کتاب با حجم کوچکش به مثابه راهنمای روحانی بزرگی برای مبتدیان آن راه مقدس می‌باشد که ابن‌عربی در آن با استفاده از آیات قرآنی شیوهٔ سلوک و زندگی را به مریدان خویش گوشزد می‌کند.

مترجم این کتاب پس از گذراندن دوران طولانی کار در وزارت فرهنگ و هنر به منظور تکمیل زبان اسپانیولی به اسپانیا رفت و برای همیشه در آنجا ماندگار شد و عمر خود را وقف مطالعه دربارهٔ زبان و عرفان در اسلام کرد. مقالات «راهنمای روحانی» نیز بوسیله محمد عمرانی استاد زبان اسپانیولی دانشگاه «فز» (fez) ترجمه شده است این کتاب میزان کمی از مطالب بی‌شماری است که آن فیلسوف بزرگ مسلمان برای مریدان خویش نگاشته و درآن به آیات قرآنی نیز استناد شده است.

راجر دلاویر مدیر تحقیقات و مطالعات عربی و اسلامی دانشگاه لیون ۳» مترجم کتاب «زندگی حیرت‌آور ذوالنون مصری» است. لازم به یادآوری است که این کتاب قبلاً توسط فرانسیسکو گارسیا الالادخو ترجمه شده است

مرکز ایران‌شناسی در رومانی

با اهدای مجموعه‌ای از کتابهای چاپ جمهوری اسلامی ایران در زمینه‌های ادبی فرهنگی و وسایل کمک آموزشی از سوی سفارت جمهوری اسلامی ایران به دانشگاه بخارست مرکز ایران‌شناسی در رومانی رسماً آغاز به کار کرد.

در این مراسم رئیس و هیأت امنای دانشگاههای رومانی، رئیس دانشگاه بخارست، رئیس بخش شرق‌شناسی دانشکدهٔ زبانهای خارجی، اعضای نمایندگی جمهوری اسلامی ایران در بخارست و دانشجویان زبان فارسی دانشگاه حضور داشتند.

دانشگاه چین و سمینار ادبیات فارسی

با حضور بیش از پنجاه تن از اساتید و متخصصان ادبیات فارسی در چین نمایندگی فرهنگی کشورمان در پکن (دکتر بختیار) دکتر حاکمی و دکتر ستوده (اساتید دانشگاه تهران) سمینار زبان و ادبیات فارسی در محل دانشگاه تربیت معلم شهر تیان‌جین برگزار شد.

این سمینار که در تابستان تشکیل شد، ۴ روز به طول انجامید و مقالاتی در زمینهٔ ویژگیهای تاریخ و ادبیات ایران، نویسندگان مهم و آثار تحقیقاتی ادبیات ایران، مقایسهٔ ادبیات ایران و چین، مقایسه ادبیات ایران با ادبیات شرقی و جهان ارائه شد.

فیلم تازهٔ جوزپه تورناتوره

جوزپه تورناتوره فیلمساز توانای سینمای ایتالیا که فیلم *سینما پارادیزوی* او چند سال پیش در سطح بین‌المللی موفقیتهای فراوانی را به دست آورد، کارگردانی فیلم جدیدی را به عهده گرفت که *یک تشریفات ساده* نام دارد. در این فیلم ژراردپاردیو نقش مقابل رومن پولانسکی را به عهده دارد. فیلنامهٔ این کار درام را خود تورناتوره نوشته است. یک تشریفات ساده به صورت محصول مشترک ایتالیا و فرانسه ساخته شده و داستان آن در حال و هوایی متفاوت از کارهای قبلی این فیلمساز به وقوع می‌پیوندد. دپاردیو در این فیلم در نقش یک نویسندهٔ مشهور ظاهر می‌شود که به دلیل اتهام به قتل، فراری است و به جنگل پناه برده است. رومن پولانسکی که یک بازرس پلیس است، مدتها پس از ناپدید شدن نویسنده، او را پیدا می‌کند و تحت بازجویی قرار می‌دهد. این بازجویی‌ها با زجر و شکنجه توام است و این در حالی است که بازرس پلیس خود را آدمی اهل مطالعه و از دوستداران کتابهای همین نویسنده می‌داند. نویسنده برای رهایی ازاین وضعیت چاره را در به قتل رساندن بازرس می‌بیند. قابل توجه است که فیلم سینما پارادیزو که اولین اثر سینمایی تورناتوره بود، حکایت عشق یک انسان ساده به سینما و تصاویر آن را به تصویر می‌کشید و برنده چندین جایزهٔ بین‌المللی از جمله اسکار بهترین فیلم خارجی سال شد، اما چنین موفقیتی نصیب فیلم دوم او *حال همه خوب است* نشد. *یک تشریفات ساده* سومین ساختهٔ سینمایی تورناتوره است.

تلقی دکتر فراگنر خاورشناس از موقعیت فرهنگی ایران

پنجمین سخنرانی علمی - فرهنگی، از سلسله سخنرانیهای "ایران در عصر اسلامی، هنر، تاریخ، ادبیات" با سخنرانی آقای پروفسور دکتر فراگنر استاد دانشگاه بامبرگ، تحت عنوان: "ایران و آسیای مرکزی - بازتاب تاریخی روابط فرهنگی قدیم" (Iran und zentralasien. Historische prspektiven einer alten kulturbeziehung) در دانشگاه کلن برگزار شد.

در این جلسه که حدود ۴۰ نفر از علاقه‌مندان به این سری مباحث شرکت داشتند، ابتدا خانم پروفسور دکتر گرونکه، آقای پروفسور فراگنر را به عنوان یکی از برجسته‌ترین و فعالترین ایرانشناسان در آلمان معرفی کرد. آقای پروفسور فراگنر در اتریش متولد شده و قبل از تدریس در دانشگاه بامبرگ، استاد دانشگاههای فرایبورگ و برلین بوده است.

آقای پروفسور فراگنر سخنرانی خود را با تعریف اصطلاح "خاور نزدیک" (Naher osten) شروع کرد و خاطر نشان نمود که در تلقی معاصر، ایران معمولاً به عنوان کشور حاشیه‌ای توضیح داده می‌شود و مراد از این اصطلاح فهماندن این نکته است که با شمال و شرق هیچ رابطه‌ای ندارد.

در بخش دوم وی اصطلاح "ایران" را توضیح داد و روشن ساخت که کلمه قدیمی "آریا" که کلمهٔ ایران از مشتقات آن است در ابتدا یک اصطلاح ایدئولوژیک نبوده و این جنبه برای اولین بار در دورهٔ حکومت ساسانیان به شکل "ایرانشهر" مطرح شده است.

در بررسی تاریخی، آقای پروفسور فراگنر نقشهٔ تاریخی ایران را به عنوان واسطه و میانجی فرهنگ، دین و زبان معرفی کرد و به جادهٔ ابریشم و اهمیت ایران در ایجاد همزیستی فرهنگی بین مللی که در طول این جادهٔ تاریخی بودند - یعنی از آسیای میانه تا چین - اشاره کرد و افزود که بدون این تبادلات فرهنگی، فرهنگ ایران به غنای امروزی دست نمی‌یافت... تحت حکومت ساسانی ایران با غرب مرتبط می‌شود. در این زمان ایران زیربنای پیوند تمدنها از اندلس تا ماوراءالنهر به حساب می‌آید.

در دورهٔ اسلامی، تبادل فرهنگی در کنار جادهٔ ابریشم دوباره نضج گرفت و پیشرفت در همهٔ زمینه‌ها (از قبیل کشاورزی، تولید کاغذ ابریشم، علم پزشکی و ریاضی و ...) حاصل شد، به علاوه تبادل اطلاعات علمی و گسترش دانش در تمام آسیا مشهور بوده است. در این دوره زبان فارسی جدید، یکی از زبانهای اسلامی در جهان، زبان دانش و ادبیات به شمار می‌رود. لذا می‌بینیم در یک دورهٔ طولانی همهٔ دانشمندان، نویسندگان و شاعران در نگارشهای خود از زبان فارسی استفاده می‌کرده‌اند و این زبان برای گسترش ادبیات و نوآوریهای ادبی و علمی نقش مهمی داشته است حتی در گسترش اسلام، بدین معنا که کشور ترکیه به وسیلهٔ زبان فارسی با اسلام آشنا شده است.

در خاتمه آقای پروفسور فراگنر به طور خلاصه به این نکته اشاره کرد که ایران باید نقش امروزی‌اش را دوباره تعریف کند.

درگذشت پیکرتراش انگلیسی

پیکره‌تراش نامی انگلیسی الیزابت فرینک در سن ۶۲ سالگی به علت بیماری سرطان درگذشت. از میان آثار برجستهٔ این مجسمه‌ساز می‌توان به تندیسهای برنزی وی از پیکرهٔ مسیح (ع) اشاره کرد که جزء آخرین کارهای اوست و در کلیسای جامع لیورپول نگهداری می‌شود. همچنین تعدادی از پیکره‌های ساخت این پیکره‌تراش در کلیساهای جامع سالیسبوری و کاونتری و لندن نگهداری می‌شود.

گفتنی است که پیکرهٔ حضرت مسیح (ع) آخرین کار این هنرمند است که یک هفته پیش از درگذشتش در کلیسای لیورپول از آن پرده‌برداری شد. البته این مجسمه از کاستیهایی نیز برخوردار است که باید رفع گردد

نخستین جشنوارهٔ ویدئویی سوره

اولین جشنواره ویدیویی سوره از سوم تا ششم دی ماه سال جاری در تهران برگزار شد.

سیدرضا شانه‌ساز دبیر جشنواره ویدیویی سوره هدف از برگزاری این جشنواره را تبیین جایگاه ویدیو به عنوان یک رسانه در کشور ذکرکرد و گفت: "شناخت معیارهای فرهنگ اسلامی برای رسانه ویدیو، ارتقاء کمی و کیفی تولیدات ویدیویی در داخل کشور، شناسایی و تشویق هنرمندان و استعدادهای جوان به ساخت فیلمهای مطلوب از دیگر اهداف برگزاری این جشنواره است."

اثری جامع برای زنان سیاهپوست امریکایی

دارمن کلارک هین استاد تاریخ دانشگاه ایالتی «میشیگان» اخیرا کتابی تحت عنوان «زنان سیاهپوست در امریکا: فرهنگ جامع تاریخی» درباره زنان تاریخ‌ساز سیاه امریکایی تألیف کرده که توسط انتشارات «کارلسون» چاپ و منتشر شده است.

این کتاب دربرگیرنده زنان سیاهپوستی است که شرح زندگیشان پیش از این در شرح وقایع تاریخی امریکا نیامده و یا از آنان ستایشی نشده است.

این کتاب که در دوجلد جمع‌آوری شده دارای بیش از هشتصد عنوان و چهارصد قطعه عکس است که فعالیت‌ها و همکاریهای زنان سیاهپوست را از باترفلای مک‌کوئین تا ساربارا جردن به تصویر کشیده است.

نویسنده دراین کتاب به شرح درگیریهای سیاسی، اقتصادی و اجتماعی زنان سیاهپوستی پرداخته است که جزء پیشتازان مبارزات ضد بردگی و کسب حق‌رأی در همه‌پرسی‌ها بوده‌اند.

مسکو، مقام اول در انتشار مجلات علمی

یک بررسی جدید نشان می‌دهد که مسکو علی‌رغم رویارویی با کمبود کالاهای مصرفی و مشکلات اقتصادی، به لحاظ تولید مطبوعات علمی، در صدر همهٔ شهرهای جهان قرار دارد.

مؤسسهٔ اطلاعات علمی در فیلادلفیای امریکا گزارش کرده است که مسکو در سال ۱۹۹۱ با انتشار ۱۴ هزار و ۵۴۱ نشریه علمی، مقام اول را در جهان به خود اختصاص داده است.

انتشار نشریات علمی در مسکو در مقایسه با ۱۰ سال گذشته، از ۷/۳ درصد رشد برخوردار بوده است.

از ۲۵ شهری که به عنوان تولید کنندگان عمده نشریات علمی معرفی شده‌اند، ۱۴ شهر امریکایی، ۳ شهر انگلیسی ۳ شهر ژاپنی و ۲ شهرکانادایی هستند.

گارسیا مارکز و حرفهٔ خبرنگاری

گابریل گارسیا مارکز داستان‌نویس معاصر پس از بازگشت به کلمبیا سرزمین مادری خود به دعوت ماریل ایلفراسامبر و ماریا ایزابل رویدا برای نشر اخبار تازه با یکی از ایستگاههای تلویزیونی ویژه به همکاری پرداخت. نشر گزارشهای خبری این ایستگاه که به زبان اسپانیولی پیرامون اخبار فرهنگی بین‌المللی تهیه می‌شود، از ابتکارات این دو روزنامه‌نگار است.

این ایستگاه تلویزیونی که «گاب» نامیده می‌شود، مدت پنج روز در هفته برنامه دارد و برآورد شده هنگام پخش برنامه‌های خود که مارکز نیز در تهیهٔ آن شرکت دارد چهل و سه درصد از بینندگان تلویزیونی را به خود مشغول می‌دارد.

ژان کلود کریه در کنار کارلوس سائورا

کارلوس سائورا که یکی از کارگردانان مطرح و صاحب نام سینمای اسپانیا است اما طی سالهای اخیر فیلمهای کمتری ساخته است، اوایل تابستان فیلمبرداری فیلم جدید خویش به نام passa spara chetio را شروع کرد. نکتهٔ جالب در این فیلم همکاری ژان کلود کریه، فیلمنامه‌نویس مشهور فرانسوی، با او به عنوان فیلمنامه‌نویس است. ژان کلود کریه سال قبل به مدت یک هفته در ایران بسر برد و چندین سخنرانی پیرامون فیلمنامه‌نویسی ایراد کرد.

جایزهٔ ادبی «نادال»

جایزهٔ ادبی نادال به کتاب «دلیل بدی» اثر رافائل ارگویل تعلق گرفت. ارزش این جایزه که از سوی انتشارات «دستینو» به نویسندهٔ کتاب اهدا می‌شود مبلغی برابر سه میلیون پزوتا است.

رافائل ارگویل به سال ۱۹۴۹ در «بارسلونا» زاده شد و اکنون در دانشگاه فلسفه به تدریس هنرهای زیبا مشغول است. از وی آثاری در زمینه‌های نقد ادبی، مطالعاتی پیرامون رمانتیک و هنرهای زیبا چاپ شده است.

موضوع داستان کتاب «دلیل بدی» تاریخ شیوع یک بیماری همه‌گیر در شهر است که نویسنده با استفاده از این بیماری همه‌گیر گریزی به جامعهٔ عربی زده و در حقیقت شاهنهای موجود میان بیماری و زوال غرب را پی‌می‌گیرد. دیدگاههای نویسنده در این کتاب ادامهٔ همان هدفی است که در کتاب پیشین خود به نام «خستگی عرب» یادآور شده بود؛ کتابی که در اصل مذاکره و منازعه‌ای میان وی و استاد اتوپیونیزیاس می‌بود. به هر صورت «دلیل بدی» همان حس افلاطونی نویسنده را پی می‌گیرد و سنتهای فلسفی را از دیدگاه ویژهٔ او مطرح می‌سازد.

از وی آثار دیگری چون «انتهای دنیا به شکل یک اثر هنری»، «هجوم به آسمان»، اشعار و مقالات بسیاری چون «سرزمین ایالات»، «سه نگاه دربارهٔ هنر» و... منتشر شده است.

در جستجوی راه حل مشترک برای پیامدهای تکنولوژی جدید

دانشمندان علوم طبیعی، اقتصادی و دینی از طریق مؤسسه‌ای که اخیراً تحت عنوان مؤسسهٔ تکنیک - الهیات - علوم طبیعی (Technik - Theologie Naturwissenschaften) (TTN) در شهر مونیخ تأسیس یافته است در نظر دارند برای مشخص کردن مسائل اخلاقی مشترک در زمینهٔ تمدن تکنیکی (technische zivilisation) به بحث و گفت و گو بنشینند و راه‌حلهایی ارائه دهند.

رئیس این مؤسسه مدیر مرکز تحقیقات ژنتیکی دانشگاه مونیخ آقای ارنست لودویگ وینا کر (Ernest - Ludwing Winnacker) است و آقای ارهارد راتس (Erhard Ratz) مدیر اجرایی شورای کلیسا که مبتکر این فکر بوده است به عنوان نمایندهٔ کلیسای پروتستان ایالت بایرن در زمینهٔ تکنیک و علوم طبیعی در هیأت رئیسه عضویت دارد.

این مؤسسهٔ درنظر دارد از طریق انتشار مقالات، رساله‌های دکتری و برگزاری جلسات سخنرانی و سمینارهای مختلف، برای مسائل اخلاقی (Ethik) تمدن تکنیکی به راه‌حلهایی که مورد توافق عموم باشد دست یابد. به اعتقاد این مؤسسه بسیاری از مردم اعتماد خود را نسبت به پیشرفت تکنولوژیک از دست داده‌اند و نسبت به متخصصان بدبین شده‌اند. سخنگوی این مؤسسه در مقابل خبرنگاران اظهار داشت. الهیات وعلوم انسانی به صراحت (Offenheit) و اطلاعات دقیق علمی (sachinformation) نیازمند می‌باشند.

مارک خارتیونف و جایزهٔ ادبی روسیه

مارک خارتیونف که کتابش هفده سال بعد از نگارش در سال ۱۹۸۸ چاپ و منتشر شد به امبرتواکوی روسیه معروف شده است. او در گفتگویی با مجله "ایزروووز" گفته است: «در دههٔ هشتاد روزنامه‌ها سخت مشغول پرسش جنایات استالین بودند و کمتر به ادبیات و سیاست می‌پرداختند، این معجزه بود که با یاری یک منتقد ادبی کتاب من در روزنامهٔ *درژیانارودف* به چاپ رسید. یکی از منتقدین جوان او را «امبرتو اکوی دوران پیش از مدرنیزم روسیه» توصیف کرده است. او خود در این باره می‌گوید: «نمی‌دانم منظور او چه بوده ولی بهرحال شوخی خوبی است».

پروفسور مولانا و عنوان دانشمند سال

از سوی دانشگاه امریکن واقع درشهر واشنگتن، پروفسور حمید مولانا استاد ایرانی روابط بین‌المللی و رئیس برنامهٔ عالی مطالعات ارتباط جهانی این دانشگاه به عنوان پژوهشگر و دانشمند سال برگزیده و طی مراسمی جایزهٔ ویژه‌ای به او اهدا شد.

پروفسور مولانا مدت بیست و پنج سال است که در دانشگاه امریکن به تدریس و پژوهش مشغول بوده و تاکنون سیزده کتاب و بیش از یکصد جزوه و مقالهٔ علمی در زمینهٔ علوم بین‌المللی، ارتباطات، جامعه شناسی و اقتصاد تالیف کرده است. وی سال گذشته برای مدت ۴ سال به ریاست انجمن بین‌المللی پژوهشی ارتباطات و رسانه‌های گروهی انتخاب شد

دانشجویان چینی شهریه می‌پردازند.

موسسات آموزش علمی چین در پی سرعت‌بخشیدن به اصلاحات، برنامه‌ای جهت پرداخت شهریه تنظیم نموده‌اند. این موسسات که در گذشته منحصراً براساس طرحهای دولت دانشجو می‌پذیرفتند در حال حاضر بر تعداد دانشجویانی که از محل کار معرفی می‌شوند یا خود شهریه می‌پردازند می‌افزایند.

در سال جاری تعداد دانشجویانی که در مؤسسات ثبت‌نام نموده‌اند (۷۸۶/۲۰۰ نفر) نسبت به سال گذشته (۱۵۸۲۰۰ نفر) ۲۵ درصد افزایش داشته که ازاین تعداد ۲۷/۴ درصد (۲۱۶۰۰۰ نفر) یا توسط محل کار معرفی شده‌اند و یا خود شهریه می‌پردازند.

از زمان تأسیس چین نو در سال ۱۹۴۹ تا پیش از این تحولات، دولت با پرداخت شهریه، حق تعلیم کل دانشجویان را پرداخته و کادر متخصص خود را تضمین می‌نمود اما با توجه به مخارج سنگین آن، توسعهٔ آموزش عالی باموانع مواجه می‌شد.

پرداخت شهریهٔ مناسب در بهبود امکانات دانشگاهها مؤثر بوده و اصلاحاتی را ایجاد کرده است.

در اوت سال ۱۹۸۹، با نظارت شورای دولتی، کمیسیون آموزش و پرورش، وزارت دارایی و دفتر قیمت‌گذاری، هزینهٔ تحصیل دانشجویان برآورد شد و از آن پس شهریه‌ای برابر ۱۰۰ یوآن (۱۷ دلار) جهت حق تعلیم دانشجویان سال اول دانشگاهها و مؤسسات آموزش فنی و حرفه‌ای تعیین گشت. این رقم به تدریج و با توجه به مناطق ویژهٔ اقتصادی و مناطق پیشرفته، افزایش یافت و در آینده به سقف ۳۰۰ یوآن خواهد رسید. درحال حاضر حق مسکن برای هر دانشجو ۲۰ یوان است و کسانی که در مضیقهٔ مالی هستند، شهریهٔ کمتری پرداخت می‌کنند.

شورای مذکور، مؤسسات آموزش عالی رامجاز ساخت تا با تعیین مبلغ حق تعلیم و هزینهٔ مسکن، براساس شرایط هر منطقه و توانائیهای دانشجویان، برنامه‌های کوتاه مدت آموزشی، دوره‌های مکاتبه‌ای و شبانه ایجاد کند.

این شورا در سال ۱۹۸۹ خطوط کلی پرداخت شهریه را مبتنی بر پرداخت ۸۰ درصد هزینهٔ تحصیل و پرداخت کل هزینهٔ مسکن و مخارج پزشکی توسط دانشجو، تعیین نمود و به منظور محدود ساختن آثار منفی شهریه اقداماتی انجام داد. در شانگهای فرزندان شهدای انقلاب از پرداخت شهریه معاف شده و این هزینه برای دانشجویانی که والدین آنها فوت کرده یا از کار افتاده‌اند کاهش می‌یابد.

در سال ۱۹۹۲، مبلغ مطالبه شده از هر دانشجو ۲۰۰ یوان و برابر ۳۰ درصد کل هزینه بود و دانشجویانی که از طرف محل کار معرفی می‌شدند بعد از فراغت از تحصیل مجدداً به کار خود باز می‌گشتند. به هر صورت در چین امروز به منظور سهولت رشد آموزش عالی، افزایش شهریه متغیر و براساس شرایط افراد است.

تابلوی نقاشی ۵۷ میلیون دلاری ونگوگ

مردی که به تازگی یکی از تابلوهای ونسان ونگوگ را به مبلغ ۵۷ میلیون دلار خریداری کرده بود، آن را به موزه هنر «متروپلتین» هدیه کرد.

این تابلو نقاشی ونگوگ توسط «والتر انبرگ» که یک کلکسیونر اشیای عتیقه و تابلو است، به موزه اهدا شده است.

وی گفت: "به دلیل اینکه این تابلو ارزش زیادی از نظر معنوی و مادی دارد بهتر است در موزه نگهداری شود".

این تابلوی نقاشی یکی از مشهورترین تابلوهای ونگوگ است که در ژوئن ۱۸۹۹ در سن رمی پاریس ترسیم شده است.

اسپیلبرگ وکارگردانی دو فیلم جدید

استیون اسپیلبرگ کارگردان فیلمهایی مثل *آواره‌های کوسه* و *ئی تی* پس از شکست تجاری فیلم آخرش هوک (که روایت تازه‌ای از داستان پیترپن و دشمن قدیمی‌اش هوک بود) مدتی بی‌سروصدا بسر می‌برد و هیچ فعالیتی نداشت اما امسال به ناگهان سر و صدایی به پاکرد و با تهیه و کارگردانی دو فیلم مجدداً به صحنه بازگشت. فیلم اول *پارک ژوراسیک* نام دارد که از فضایی شبیه فیلمهای دلهره‌آور قبلی این فیلمساز برخوردار است. در یک پارک تفریحی، ناگهان دایناسورهای ماقبل تاریخ - که ماکتشان در سراسر پارک نصب شده بود زنده و بجان مردم می‌افتند. این فیلم موفق شد طی چهارهفتهٔ اول نمایش خود در فصل تابستان، صد میلیون دلار فروش کند و رکورد تازه‌ای از فروش فیلمها را بجا بگذارد. فیلم دوم او *لیست شیندلر* نام دارد که از فضایی واقعگرایانه برخوردار است. ماجراهای این فیلم به زمان جنگ جهانی دوم مربوط می‌شود و کوششهای یک کارخانه‌دار لهستانی را به تصویر می‌کشد که قصد دارد جان تعدادی از آدمهای بیگناه را که در معرض هجوم نیروهای ارتش نازی هستند، نجات دهد، این فیلم بزودی روانهٔ پردهٔ سینماها خواهد شد.

مجموعه داستانهای امریکای لاتین

دوازدهمین مجموعه از گزیده‌های ادبی پیرامون داستان کوتاه در امریکای لاتین به نام "داستان، رویای شیرین" توسط مرکز ملی هنر و ادبیات مکزیک منتشر شده است. اجنائیوبیتانکورت منتقد مکزیکی دربارهٔ رمان امریکای لاتین می‌گوید: "برخلاف آن تنوع و فراگیری که در خود دارد، عنصر طنز و ریشخند را در برمی‌گیرد".

این منتقد اضافه می‌کند "رمان‌نویسان در دههٔ هفتاد دیدگاه سیاسی داشته‌اند، اما اکنون رمانهایشان در زمینهٔ خیال و تاریخ و جامعه است و می‌بینیم که زنان در ابداعهای ادبی امریکای لاتین در سالهای اخیر همکاری فعال داشته‌اند".

انستیتو گوته در معرض تعطیلی قرار گرفته است

برنامهٔ صرفه‌جویی دولت آلمان فدرال به سیاست فرهنگی خارجی این کشور نیز سرایت کرده است و این امر می‌تواند در آیندهٔ نزدیک به شکل بسیار حساسی برکار مؤسسات گوته در کشورهای جهان سوم تأثیر گذارد

آقای فولکمار کوهلر (Volkmar Kohler)، دبیر کمیسیون پارلمان در امر سیاستگذاری فرهنگی خارجی از حزب دمکرات مسیحی آلمان و معاون پارلمانی وزارت توسعه (Entwicklungsministerium) در تاریخ ۲۶ آگوست (= ۳ شهریور ۷۲) از کاهش شدید اعتبارات در این زمینه خبرداد. وی گفت: بودجهٔ کلی دولت در این زمینه در سال ۱۹۹۴، ۱/۲ میلیون مارک کمتر از سال گذشته است

وی افزود آقای هیلمار هوفمن (Hilmar Hoffmann) رئیس جدید مؤسسهٔ گوته که قبلاً کارشناس فرهنگی در شهر فرانکفورت بوده است، از کارشناسان ایالتی تقاضای ارائه پیشنهادی در این زمینه کرده است،ولی به تعبیر وی کاهش بودجه واقعاً جدی و دردآور خواهد بود. از طرف دیگر نمی‌توان شاهد عدم تعادل موجود بود مثلاً در برزیل ۷ مؤسسهٔ گوته وجود داشته باشد ولی در سرتاسر جمهوری متحد روسیه فقط دو مؤسسه یکی در شهر مسکو و دیگری در شهر پترزبورگ مشغول به کار باشند. امکان صرفه‌جویی در کشورهایی از قبیل مراکش با ۲ مؤسسهٔ گوته و هند با ۷ مؤسسهٔ گوته نیز وجود دارد. البته باید به این نکته توجه داشت که با وجود اقدامات این چنینی هیچگاه نمی‌توان به پرشدن حفره‌های موجود فرهنگی در شرق اروپا امیدوار بود.

وی خاطرنشان ساخت که طبعاً نمی‌توان در تمامی جمهوریهای کشورهای مشترک المنافع (شوروی سابق) که به تازگی مستقل شده‌اند، با سرعت یک انستیتو گوته افتتاح نمود. مسئله اصلی در کار انستیتوهای گوته، فراهم نمودن امکانات فراگیری زبان است. بودجهٔ این امر در سال ۱۹۹۳ بالغ بر ۴۶/۷ میلیون مارک است و بیش از مبلغ پیش‌بینی شده (۲۲/۲ میلیون مارک) بوده است. انستیتوهای گوته در مجموع بودجه‌ای معادل ۲۵۰ میلیون مارک، یعنی یک چهارم کل بودجه سیاست فرهنگی دولت را به خود اختصاص داده‌اند. وی خاطرنشان نمود که تاکنون تاکید ما بر لزوم آموزش زبان آلمانی در نقاطی از جهان بوده که می‌توانیم حضور پیدا کنیم و با توجه به شرایط جدید این کار نمی‌تواند ادامه یابد.

کوهلر در سخنان خود به مدارس آلمانی موجود در خارج از آلمان اشاره کرد و گفت: در جلسهٔ شورای مشورتی حتما از این نوع مدارس صحبت به میان خواهد آمد زیرا آنها بخش بزرگی از بودجهٔ ۳۴۴ میلیون مارکی را خواهند بلعید. وی تعداد انبوه مدارس آلمانی مثلاً در آمریکای لاتین را در مقایسه با چنین مدارسی در شرق که تعدادشان نزدیک به صفر است، ناعادلانه خواند همچنین وی همکاری با ۲۵ دانشگاه روسی که در آنها بالاترین سطوح علوم نظامی آموزش داده می‌شود را در گسترش علاقه و تبادل علمی دوجانبه امکان‌پذیر خواند و گفت: تاکنون هیچ صحبتی از این دانشگاهها به میان نیامده است و گویی این مراکز علمی از روی نقشه‌های زمین پاک شده‌اند البته این عمل از طرف وزارت دفاع آلمان صورت گرفته بود. از جملهٔ این مراکز می‌توان از دانشگاه تکنیک بی‌سیم نام برد.

درگذشت هنرمند سوری

بزرگداشت آلفرد حتمل هنرمند سوری همراه با نمایشگاهی از آثار او درتالار «رواق» در شهر الفحیص اردن برگزار شد. دراین نمایشگاه ۱۵ اثر زیبای او دربارهٔ انسان، زمین و میهن در معرض دید تماشاگران قرار گرفت.

آلفرد حتمل که از هنرمندان برجستهٔ هنرهای تجسمی بود، سال ۱۹۵۸ موفق به دریافت جایزهٔ وحدت هنرمندان سوری شد. از ویژگیهای آثار وی نوآوری، واقع‌گرایی و دیدگاه محبت‌آمیزش به زندگی بود. او در ۵۵ سالگی درگذشت.

ادبیات و ناشنوایان

کتابی که به تازگی با ویرایش جیل جیمسون از سوی انتشارات دانشگاه کلکته چاپ و منتشر شده است *تاریخ ادبیات شاعران و نویسندگان ناشنوا و افراد سنگین گوش* است. این کتاب شامل شعر، داستان، نمایشنامه و مقاله‌هایی است که به وسیله افراد سنگین گوش و ناشنوا نوشته شده است. شعرهای این کتاب که نخستین اثر نویسندگان است، نشان می‌دهد که ناشنوایان می‌توانند از راه ادبیات و آثار ادبی، مشکلات شنیداری را جبران کنند و بدون حس شنوایی نیز وزن و الهام شاعرانه می‌تواند شکوفا شود

اهمیت «آموزش» برای حفظ موقعیت جهانی

هلموت کهل صدراعظم آلمان در گزارش دولت تحت عنوان تضمین آیندهٔ آلمان (Zukunftssicherung)، که در تاریخ سوم سپتامبر در یک کنفرانس مطبوعاتی ارائه نمود به اهمیت آموزش و تخصص برای حفظ موقعیت آیندهٔ آلمان تأکید نمود و نگرانی خود را از روند رو به رشد به اصطلاح دانشگاهی کردن (Akademisierung) جامعهٔ آلمان ابراز کرد و اظهار داشت: اگر این روند ادامه یابد شکاف میان کارگران متخصص مورد نیاز و تامین این نیاز از جانب مراکز آموزشی (فاصلهٔ بین عرضه و تقاضا) بطور تهدیدآمیزی باقی خواهد ماند. هلموت کهل به تذکرات مکرر خود مبنی بر اینکه فارغ‌التحصیلان دانشگاههای آلمان بالنسبه دیرتر جذب بازار کار می‌شوند اشاره نمود و گفت حتی دانش‌آموزان دبیرستانها نیز اصولاً دیرتر از حد معمول فارغ‌التحصیل می‌شوند.

صدر اعظم آلمان برآورد نمود در شرایط امروزی آلمان هر فرد آلمانی عملاً در سن ۲۸ الی ۳۰ سالگی فارغ‌التحصیل می‌شود و در سن ۵۸ الی ۵۹ سالگی نیز بازنشسته می‌شود و بدین ترتیب ۵۰ سال از عمر خود را به آموزش و بازنشستگی سپری می‌کند و این در حالی است که تنها ۳۰ سال از عمر خود را به کار و اشتغال می‌پردازد.

هلموت کهل صریحاً از فقدان یک سیستم ارزیابی از استادان و مقایسهٔ دانشگاههای آلمان با یکدیگر در زمینهٔ میزان ثمربخشی آنها (Effizienzvergleich) انتقاد نمود.

صدراعظم آلمان در پایان درخواست نمود که دورهٔ آموزش متوسطه (Gymnasialzeit) از ۱۳ سال به ۱۲ سال تقلیل یابد (این امر به کیفیت آمادگی عمومی برای ورود به دانشگاه لطمه‌ای نخواهد زد). همچنین یکی از اهداف مهم هلموت کهل کوتاه کردن دورهٔ تحصیلات دانشگاهی است که همچنان به قوت خود باقی خواهد ماند.

اولیـــن نمـــایشگاه آثـــار برگزیده صنایع دستی آسیا - اقیانوسیه

نــخستین نمــایشگاه آثــار برگزیدهٔ صنایع دستی کشورهای آسیا واقیانوسیه در ۱۷ آبان ماه در فــرهنگ‌سرای بــهمن تــهران گشایش یافت.

در مــراسـم افتتاحیه این نمایشگاه دکتر حبیبی معاون اول رئیس جـمهور طـی سـخنانی برگزاری این نمایشگاه را فرصت خــوبی بـرای بـررسی وضـعیت کنونی صنایع دستی و آیندهٔ آن توصیف کرد و افزود که در حال حاضر با صنعت دسـتی بـعنوان یک صـنعت فـرعی در بـرابـر صنایع بـزرگ مـاشینی بـرخورد می‌شود. در ادامـه دکـتر حـبیبی گفت: «با توجه به اینکه در حال حاضر توجه کمتری به صنایع دسـتی شده است، این بـخش صــنعتی بــازمند حمـایت، بازنگری و بحث و بررسی بیشتر دربارهٔ ارزش و اهمیت آن است و نــباید بـا آن به عـنوان کـاری تفننی و حاشیه‌ای برخورد کرد بـلکه بـه عـنوان واقـعیتی که بـا زندگی روزمره مـردم در ارتـباط است و بخش مـهمی از جـریـان حـیـات جـامعه را سـرو سـامان می‌دهد بـاید مـورد تـوجه قـرار گیرد.»

کتاب روز در جهان

دانشگاه «کمبریج» کتابی به زبان انگلیسی، درباره حمایت از افکار و کارهای شـهید آیت‌الله سید محمد بـاقر صـدر مـنتشر کرده که نسخه‌هایی از آن را بـه تمـامی کـتابخانه‌های پـژوهشی (دانشگاهی) فرستاده است.

این کـتاب بـا شـماره I.C در کـتـابخانه‌هایی کـه بـا سـیـستم کامپیوتری کار می‌کنند با عنوان BP 144 - 436 - 1993 ثبت شده است.

عـــنوان کــتـــاب The Renewal of Islamic Law است که عنوان دومش را «محمد بـاقر صـدر، نـجف و شـیعه بین‌الملل» قرار داده‌اند.

این کـتاب بـیست و نـهمین جلد از سری کتابهای دانشگاه کمبریج درباره خـاورمیانه است کـه تـحـت عـنوان کـتابخانه خاورمیانه‌ای کمبریج ثبت شـده و ۲۴۵ صفحه است.

روی جلد کتاب، از آیت‌الله سید محمد باقر صدر، به عنوان یک مـتفکر بـزرگ اسـلامی نـام برده شده که توجه جهانیان را به ارزشهای بارور مذهبی، سیاسی، اجتمـاعی و اقـتصـادی اسـلام جـلب کـرده و در سـال ۱۹۸۰ بدست عوامل رژیم صدام شهید شده است.

دو فـرانک ونـیم بـرای ون گوگ

فروشندگـــان لوازم دست دوم بهتر است چشمهایشان را باز کنند. بعد از خرید یکی از تـابلوهای ون‌گوگ بـه مـبلغ چهارصد فرانک در بازار مکاره، تابلوی دیگری که در حدود سی سال پیش به مبلغ دو فرانک و نیم فروخته شد، مورد شناسایی قرار گرفت.

مایر زنم این تابلوی قدیمی را حدود سی سال پیش به مبلغ دو فـرانک و نـیم از یک بـازار مکاره خریداری نمود. در حالی که این یکی از آثار اصیل ون‌گوگ است و امروزه چـندین میلیارد ســانتیم ارزش دارد. "ژان پـیر شـلی" که هـنوز غـرق شگفت است، می‌گوید: "پدرزنم هنگامی که ضمیمه‌ای از مـجله "پـاری مچ" را مطالعه کرد، متوجه شد صـاحب یکی از آثار ون‌گوگ است. او تابلو را به کـارشناسان نـاحیه‌ای، مـلی و سـپس بین‌المللی نشان داد و همهٔ آنها اصالت کار را تأیید کردند."

شلی تابلو را برای آنالیز بـه لابـراتـــوار عــلمی بــرد. مــیکروسکوپ الکــترونیکی و تــجزیه کـننده تـصویر تـصدیق کـردند کـه نقاشی که تـصویر دریـاچه و خـیابانی پـردرخت نـزدیک شـهر "آرل" را نشـان می‌داد توسط نقاش هـلندی، در قرن گذشته کشیده شـده است. "تصورش برایتان مشکل است، مـــادر زنـــم تـــابلو را دوفرانک‌ونیم خریده؟! واقـعیت دارد که یکی دیگر از تـابلوهای ون‌گوگ برای بستن در مرغدانی و دیگری برای نگه داشتن هدف تیر استفاده می‌شده‌اند. امـا مـا، تـابلویمان را بـزودی خـواهـیم فروخت." این سخن ژان پیرشلی شـوقزده است.

اخـیراً نـیز یک آمـاتور ایتالیایی یکی از آثار ون‌گوگ را در بازار مکاره کشف کرده است. او تـابلو را بـه مبلغ چهارصد فـرانک خـریداری کـرد و بـه کـارشناسان نشـان داد. او از فروش اثر که بزودی در پـاریس به معرض تماشا درخواهد آمد، ممانعت نمود

غـرفه فـرهنگی ایـران بـا استقبال گسترده مردم وین مواجه شد

غـرفه فـرهنگی جـمهوری اسـلامی ایـران کـه در یکی از شعبه‌های بزرگترین بانک اتریش به نام «بـانک اوسـتریا» در وین پایتخت این کشور برپا گردید، با استقبـال و تـحسین بـازدید کنندگان مواجه شده است.

در این غرفه که به مناسبت هفته پس‌انداز برگزار شد، آثاری از هنر صنایع دستی کشورمان از جمله منبت کـاری، قـلم سـیاه، خاتم‌کاری و مـیناتور به نمایش درآمد.

به موازات نمایش این آثـار صدهـا مـجله و جـزوه حـاوی مقالاتی از حضرت امام خمینی (ره) بنیانگزار جمهوری اسلامی ایـران، مـعرفی شخصیتهـای برجسته تاریخ اسلامی کشورمان و آخـرین اخـبار و رویـدادهـای فرهنگی ایران بین مـردم تـوزیع شد که مورد توجه فـراوان قـرار گـرفت. در ایـن غـرفه فـیلم ویدئویی نیز از مناطق دیـدنی و آثـار تـاریخی کـشورمـان پـخش شد.

خـانم دکـتر بـراو، مسئول بـانک، در آخـرین روز بـرگزاری این نمایشگاه ضمن قدردانی از مسئولین دفتر فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در اتریش بخـاطر برپـایی ایـن غـرفه خـاطرنشان ســاخت بـا وجـودیکه بـانک اوستریا در دیگر شعبه‌های خود نـیز دسـت بـه بـرگزاری نمایشگاههای فرهنگی زده ولی غـــرفه ایــران زیبـــاترین و پــربیننده‌ترین غــرفه بشمــار می‌رود.

گـفتنی است بـا توجه به عـلاقه وافـر مـردم اتـریش بـه بـازدید ازمـراکـز تـاریخی و فـرهنگی کـشورمـان اخـیراً یک هیات بلند پایه از مقامات امـور جهانگردی اتریش عـازم تـهران شد و دربارهٔ آمد و شد توریست و همکـاریهای فـرهنگی بـین دو کـشور بـا مـسئولین جـمهوری اسلامی ایران مذاکراتی به عمل آورد.

گردهمایی بین‌المللی اروپا و جهان اسلام

در جهت فعالیتهای فرهنگی، جهانی که به همت جمعیت عربی - آلمانی در "بن" انجام گرفت، از ۲۷ تا ۲۸ ژوئن ۱۹۹۲ سمینار بین‌المللی با نام "اروپا و جهان اسلام" در برلین برگزار شد. در این کنفرانس نمایندگانی از دانشگاههای کشورهای عربستان سعودی، امارات متحده عربی، لبنان، آلمان، فرانسه و سوئیس شرکت داشتند. غرض از این گردهمایی بررسی روابط موجود میان قارهٔ اروپا و جهان اسلام بود، بویژه پس از دگرگونیهای سیاسی مهمی که در دنیا با فروپاشی کمونیسم و استقلال جمهوریهای آسیایی میانه رخ داده است جمعی از شخصیتهای عربی و اروپایی حول محور موضوعی روابط موجود میان اروپا و جهان اسلام در سه گروه با ایراد سخنرانی پرداختند که رئوس آن بدین قرار است.

۱- نخستین گروه با موضوع کلی واهمیت جغرافیای سیاسی درجهان پس از فروپاشی اتحاد "جماهیر شوروی" به بحث در این زمینه پرداختند عناوین و سخنرانان آن عبارت بودند از: آگاهی نو جهان اسلام، از دکتر عبدالله الترکی - آیا دشمن جدیدی وجود دارد؟ و ترس اروپا از امت اسلامی، از دکتر ابولاکوست (استاد دانشگاه پاریس و رئیس مرکز پژوهشهای ژئوپتیک). میزگرد با شرکت سخنرانان و سرپرستی فان ایس استادعلوم‌اسلامی‌دردانشگاه توبینگن آلمان.

۲- محور عمدهٔ سخنرانیهای گروه دوم «شرایط گفت و شنود فرهنگی و فکری بین اروپا و جهان اسلام» بود. در این گروه دو سخنرانی انجام گرفت: زبان خارجی، سوء تفاهم در جهت تماسهای بین‌المللی از دکتر محمد المولی (استاد دانشگاه امارات متحدهٔ عربی در ابوظبی). طرحهای ضروری برای رویارویی باعدم فهم فرهنگی، از استاد تیری ژبر (رئیس بخش تبلیغات در «مرکز جهانی عربی» در پاریس و سردبیر مجله "پل").

میزگردی نیز، با حضور سخنرانان و بسرپرستی جودروف کریمر، متخصص در علوم اسلامی در "مؤسسه علم و سیاست" در شهر "اوبرهاوزن" آلمان برگزار شد.

۳- سومین گروه با عنوان پیشرفت درونی اصولگرایی و یا ... بود؟ بسخنرانی پرداختند. در این گروه، دکتر رضوان الهید، (استاد علوم اسلامی دانشگاه لبنان) سخنرانی با عنوان "اسلام در جامعه معاصر، چشم‌انداز جامعهٔ اسلامی" ایراد کرد. دکتر کریستیان پاچی (استاد علوم ادیان در "مرکز پژوهشهای ارتباطات" در شهر "میجسن" سوئیس) پیرامون "اصولگرایی" عکس‌العمل در برابر بحرانهای اجتماعی در اروپا و جهان عرب، سخنرانی کرد.

در پایان میزگردی با شرکت سخنرانان به سرپرستی دکتر هوگبرنرسیلر (استاد علوم اسلامی در دانشگاه لایپزیک آلمان) تشکیل گردید.

سرقت قرآنهای خطی در هند

عده‌ای سارق با ورود بکتابخانه اسلامی در حومه شهر دهلی‌نو پایتخت هند، دو جلد قرآن را که متعلق بحکام مغول هند بوده است و با طلا نوشته شده بسرقت بردند. پروفسور "اوصاف علی" رئیس دانشگاه مطالعات اسلامی گفت که این دو نسخه خطی قرآن بتازگی در کتابخانه اصلی دانشگاه در یک محفظهٔ شیشه‌ای بنمایش گذاشته شده بود. "الوک ورما" معاون پلیس نیز احتمال داد که تاکنون این قرآنها بخارج ازکشور منتقل شده باشد.

یکی از قرآنهای مسروقه، توسط اورنگ زیب پادشاه مغول بفارسی ترجمه شده و نسخه دیگر متعلق بشاه جهان پدر وی بوده است که بنای تاریخی تاج محل در قرن ۱۷ میلادی بدستور او ساخته شد.

اعزام نقاشان ایرانی به بی‌نیال هنرآسیایی در بنگلادش

انجمن هنرهای تجسمی اعلام کرد: «چند تن از هنرمندان نقاش ایرانی از سوی انجمن هنرهای تجسمی ایران با ۳۵ اثر برای شرکت در ششمین بی‌نیال هنری آسیا به داکا پایتخت بنگلادش اعزام شدند. این هنرمندان که دکتر جواد حمیدی و استاد محمداحصایی از جمله آنها می‌باشند آثار هنری خود را در این بی‌نیال معتبر آسیایی به نمایش گذاشتند. بی‌نیال بنگلادش در زمینهٔ هنرهای نقاشی - مجسمه‌سازی و گرافیک از دوم تا سی‌ام نوامبر (۱۱ آبان تا ۹ آذر) برقرار بود.

هدف از برپایی این نمایشگاه، همکاری و گردهمایی هنرمندان کشورهای مختلف آسیا با گرایشهای گوناگون در هنرهای زیبا بود. ششمین بی‌نیال بنگلادش را آکادمی شیل پاکالا برگزار کرد و در آن جستجوهای فرهنگی و هنری از ارزشهای مشرق زمین مورد توجه قرار گرفت.

لازم به ذکراست جمهوری اسلامی ایران در این بی‌نیال ۶۰ متر مربع زمین و ۵۰ متر طولی فضای نمایشگاهی داشت. آکادمی شیل پاکالا به سه برنده اول این بی‌نیال مدال طلا معادل TK۵۰۰۰۰ اهدا کرد.

نمایشگاه خط استاد ولید محی‌الدین در دمشق

نمایشگاه خط استاد ولید محی‌الدین خوشنویس برجسته سوریه از عصر روز یکم آبان ماه جاری به مدت یک هفته در سالن رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران در دمشق برگزار شد. در این نمایشگاه که با حضور رایزن فرهنگی کشورمان در سوریه و جمعی از هنرمندان، خوشنویسان و دوستداران این هنر اصیل اسلامی گشایش یافت، بیش از ۴۵ تابلوی خوشنویسی با خط کوفی، نستعلیق، ثلث و نسخ همراه با تذهیب پیش‌روی علاقمندان قرار گرفت.

مطالعه در ژاپن

مجلات ژاپنی بدلیل تنوع، استفاده از کاغذهای مرغوب، تصاویر رنگین، طرحهای جالب، مطالب گوناگون و استفاده از تکنولوژی پیشرفتهٔ صنعت چاپ، جایگاه ویژه‌ای در بین مردم شیفتهٔ مطالعهٔ ژاپن بخود اختصاص داده است.

انتشار بیش از ۳ هزار نوع مجله در ژاپن، مطابق سلیقهٔ اقشار مختلف جامعه، بدون شک در شکل‌دادن بزندگی مردم، نقش عمده را برعهده دارد. ژاپنی‌ها از کوچک و بزرگ عادت دارند در کمترین فرصتی که بدست آورند نشریه‌ای راکز جیبشان درآورده و مشغول مطالعه شوند.

طبق آمار موجود در سال ۱۹۹۱ بیش از ۴/۶ میلیارد نسخه مجله در ژاپن بفروش رسیده که این رقم در مقایسه با ۴/۴ میلیارد نسخه تعداد مشابه در سال ۱۹۹۰ و ۳/۱ میلیارد نسخه در سال ۱۹۸۰ افزایش چشمگیری را نشان می‌دهد.

ناشران بمنظور جلب خوانندگان علاوه بر مجلات عمومی بچاپ مجلات اختصاصی برای گروههای خاص مبادرت ورزیده‌اند و در این امر با موفقیت چشمگیری روبرو شده‌اند. بعنوان نمونه ۴۳ نوع مجلهٔ مخصوص بانوان شاغل ۲۵ ساله در ژاپن بچاپ می‌رسد یا برای دوستداران گربه مجله‌ای چاپ می‌شود که ۳۰ تا ۴۰ هزار تیراژ دارد.

شایان توجه اینکه هر هفته ۲۸ میلیون نسخه هفته‌نامه در ژاپن چاپ و توزیع می‌شود. تیراژ مشهورترین هفته نامهٔ ژاپنی تحت عنوان «پسران» بیش از ۱۲ میلیون است

تعداد زیاد باسوادان در ژاپن و در دسترس بودن نشریات متنوع و جراید بدون شک عوامل تعیین کننده‌ای در گستردگی مطالعه در این کشور بشمار می‌رود.

درگذشت دکتر محمد کاظم خواجویان

درگذشت دکتر محمد کاظم خواجویان، استاد تاریخ و معاون دانشجویی دانشگاه مشهد در روز ۱۳ آبان ماه جامعه دانشگاهی را در ماتم و عزا فرو برد. دکتر خواجویان در سال ۱۳۱۷ در مشهد متولد شد و علاقه و پشتکار ایشان باعث گردید تا عالی‌ترین مدارج علمی را کسب کند. استاد دارای مدرک دکترای مطالعات اسلامی از فرانسه بود. وی علاوه بر تلاش برای نشر تفکر اسلامی در دانشگاه، با محافل اسلامی نیز در تماس بود و شاگرد مرحوم استاد محمد تقی شریعتی، از اعضاء کانون نشر حقایق در مشهد و از دوستان نزدیک و صمیمی شادروان دکتر علی شریعتی محسوب می‌گردید. در پیامی که به مناسبت درگذشت وی از سوی وزیر فرهنگ و آموزش عالی منتشر گردیده، آمده است که شادروان دکتر محمد کاظم خواجویان یکی از نمونه‌های نادر و مصادیق بارز مردان الهی بوده که در سایه تلاش صادقانه در مسئولیت‌های مختلف دانشگاه فردوسی مشهد و هیأت امنا دانشگاههای شمال شرق و عضویت در مراکز عالی آموزش و پژوهشی به عنوان یک صاحب نظر متعهد وجود خود را جاودانه ساخت.

کمال‌الدین بهزاد؛ از ایتالیا به ایران

پیکره‌های کمال‌الدین بهزاد مینیاتوریست و کمال خجندی شاعر ایرانی از ایتالیا به ایران و به شهر تبریز بازگردانده شد. مدفن این دو استاد عالم هنر و فرهنگ در محلهٔ بیلانکوه تبریز قرار دارد و بقعهٔ آنان نیز اخیراً توسط سازمان میراث فرهنگی استان آذربایجان شرقی بازسازی شده است.

پیکرهٔ این دو استاد توسط محمدعلی مددی مجسمه‌ساز معروف ایرانی ساخته شده و برای برنزکاری به ایتالیا انتقال یافته بود.

پادشاه مترجم!

پادشاه تایلند کتاب خاطرات یکی از جاسوسان انگلیسی در جنگ جهانی دوم را ترجمه کرد. رئیس شرکت انتشاراتی امارین که این کتاب را چاپ کرده است، گفت: بومینول عبدالیاج این کتاب را در اوقات فراغت خود طی سالهای ۱۹۷۷ تا ۱۹۸۰ ترجمه کرد.

این کتاب ۶۴۸ صفحه‌ای مردی موسوم به بیباک نام دارد و خاطرات ویلیام استیونسون است و قرار است فروش کتاب از زاد روز پادشاه تایلند آغاز شود و عواید آن صرف یک مؤسسه خیریه آموزشی شود.

نمایشگاه نقاشان حوزه دریای سیاه در استانبول

بیش از یکصد تابلوی نقاشی رنگ و روغن و آب رنگ، کار نقاشان سرشناس کشورهای حوزه دریای سیاه در یک نمایشگاه در استانبول ترکیه به نمایش درآمد.

در این نمایشگاه آثار برگزیده نقاشان ۹ کشور این منطقه ارائه شد. به گزارش خبرگزاری «آناتولی» ترکیه، این نمایشگاه در چهارچوب همکاریهای فرهنگی کشورهای حوزه دریای سیاه برپا می‌شود.

کنگره بررسی اندیشه و آثار تربیتی حضرت امام خمینی (ره)

مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام به دنبال برگزاری کنگره بررسی اندیشه‌های اقتصادی آن حضرت در اردیبهشت ماه سال ۷۱، تصمیم دارد همزمان با پنجمین سالگرد عروج آن مربی بزرگ، کنگره بررسی اندیشه و آثار تربیتی حضرت امام خمینی «س» را با همکاری دانشگاه تربیت معلم در خرداد ماه سال ۱۳۷۳ برگزار نماید.

عناوین و موضوعات عمده و موردبحث در کنگره که تماماً باید با عنایت به دیدگاههای حضرت امام «س» تدوین شوند به شرح ذیل پیشنهاد شده است:

مبانی و اصول تعلیم و تربیت، هدفهای تعلیم و تربیت، روشهای تربیتی، تأثیر نگرشهای فقهی، فلسفی و عرفانی حضرت امام بر تعلیم و تربیت، مقایسه نظام تعلیم و تربیت موردنظر حضرت امام با سایر نظامهای تربیتی، نگرش حضرت امام نسبت به نظام آموزش و پرورش، دانشگاه و حوزه، جایگاه و رسالت معلم و مربی، تربیت کودکان و جوانان، نقش خانواده و دیگر عوامل محیطی در تربیت، نقش تربیت در سیاست، اجتماع و حل مسائل جوامع اسلامی، حضرت امام بعنوان «اسوه» تعلیم و تربیت، آثار تربیتی حضرت امام در مقایسه با آثار دیگر مربیان.

نشـــانی بـــرای شـــاعره سیاهپوست امریکایی

نشان "شاعر برجسته" به خـــانم "ریتـــاداو" شـــاعرهٔ سیاهپوست امریکـایی تـعلق گـرفت. ایـن نشـان از سـوی کتابخانهٔ کنگرهٔ امریکا به خـانم "داو" که بسیاری از اشعارش بـر تـاریخ بـردهداری در امریکـا و خـاطرات خـانوادگی او دلالت دارد، اهدا شد.

کتـابخانهٔ کـنگرهٔ امریکـا از سال ۱۹۷۳ تا ۱۹۸۶ هرسال یک نفر را به عنوان "مشاور شعر" انتخـاب کـرده است و از سال ۱۹۸۶ به بعد هرساله فردی را به عنوان شاعر برجسته بـه مـراکز فرهنگی معرفی میکند. منتخب سال ۹۳ خـانم ریتاداو بـود کـه علاوه بر اعطای نشان کـتابخانه همچنین سی و پنج هزار دلار نیز به وی تعلق گرفت.

خانم "داو" مدعی است که این جایزه به جوانان سیاهپوست نشان خواهد داد که سیاهپوستان فقط در عرصههـای ورزشـی - سینمـایی و مـوسیقی فعـال نـیستند، بـلکه در ادبیـات و فرهنگ نیز فعالیت دارند.

نمایشگاه تخصصی کتـاب وزارت امور خارجه

دومـین نـمایشگاه کتـابهای علوم انسـانی، عـلوم سیـاسی و روابط بینالملل در محل دائمی فــروش کتــاب وزارت امــور خارجه از تاریخ ۱۳ تـا ۲۰ آبـان ماه برگزار شد. در این نمایشگاه ۲۸ ناشر با بیش از ۴۰۰۰ عنوان کتاب حضور داشتند.

آقای حوبی مسئول اجرایی امـورات فـرهنگی ایـن وزارت خـانه ضمن گـفتگویی بـا نـامهٔ فرهنگ هدف برگزاری نمایشگاه را به طور عام گسترش و تـعمیم فـرهنگ کتـابخوانی و بـه طـور خاص دستیابی به فرهنگ نـاب سیـاسی و مـتنی بـر روابـط بینالملل اعلام داشتند.

وی در مورد حضور ناشران در این نمایشگاه گفت: «بعد از اعلام برگزاری نمایشگاه، ناشران زیادی درخواست حضور در این نمـایشگاه را داشـتند امـا از آنجـایی کـه فضـای نـمایشگاه اجـازهٔ گسـترش آن را بـه مـا نمیداد مجبور شدیم از خیلیها عذر بخواهیم. در هر حال سعی ما بر این است که در آینده چه از لحاظ کمی و چه از لحاظ کیفی در مسیر گسترش این نمـایشگاه گام بـرداریـم. هـدف نهـایی مـا رسـیدن بـه یک نمـایشگاه تـخصصیتر و صـرفاً در زمینهٔ علوم سیاسی و روابط بینالملل است.» لازم به توضیح است که تعداد بازدیدکنندگان در ششمین روز برگزاری ایـن نمـایشگاه بـه بیش از ۵۰۰۰ نفر رسیده بود که در ایــن جــمع ســازدید گـروهی دانشجویان رشته علوم سیاسی (از تـهران و شهرستانها) قـابل توجه بود

اسـلام و غـرب، کتـابی از برناردلوئیس

به تازگی کتابی تحت عنوان *اسـلام و غـرب* نـوشته برنـاردلوئیس یکـی از اسـلام شناسان غربی در نیویورک تایمز مورد نقد وبررسی قرار گرفته است.

منتقد این کتاب رئیس مرکز مطالعات خـاور میانه دانشگاه کـالیفرنیا در شـهر بـرکلی مـینویسد: «در دنیـای بسیـار پیچیدهٔ امروز، دیگر نمیتوان با فرمولهای کهنه، تضادهای اسلام و غرب را تشریح کرد.»

وی اشاره میکند که لوئیس در بررسی روابط اسلام و غرب در قرون گذشته موفق بوده است و بیان میکند که تنشهای موجود میان این دو تمدن به راحتی از بین نخواهد رفت زیرا در اسلام مـذهب و جـامعه را بـراحـتی نمیتوان جدا کرد.

قـــدیمیترین مـــجسمهٔ کنفوسیوس

مجسمهای به قـدمت ۶۸۰ سـال از کنفوسیوس، فیلسـوف نـامآور چینی کشـف شـد. ایـن مجسمه رنگی که از جنس خاک رُس و برخی گیاهان است، ۱/۷۵ مـتر طـول دارد و در مـعبدی کوچک در روستایی در استـان شـانکسی چـین یـافت شـد. کنفوسیوس از سال ۴۷۹ تا ۵۵۱ پـیش از مـیلاد زیست و ایـن مجسمه او را بـا پیشانی فـراخ، حدقههای عمیق، لبهای کلفت و چـهرهٔ سبز نشان مـیدهد کـه مطابق با مشخصات نقل شده از این فیلسوف چین باستان است. فـعلاً هـرگز مجسمهای از ایـن فیلسوف با چنین قدمتی یـافت نشده بود

مـــصطفیالعقــاد و فــیلم تازهاش

مـــصطفیالعقـــاد برجستهترین فیلمساز سینمای عرب که از او در ایران دو فیلم *مـحمدرسولالله (ص)* و *عمرمختار* به نمایش درآمـده، طرحهایی برای کـارگردانی دو فیلم جدید به نامهای *شاهزاده خانم قرمز* و *صـلاحالدیـن و صلیبها* را در دست دارد. هنوز العقاد چیزی دربارهٔ دو کـار جدید خود اعلام نکرده، اما به احتمال زیاد او فیلم جـدیدش - مثل کارهای قبلیاش - بـا همکـاری کشـورهـای اروپـایی خواهد ساخت. لازم به توضیح است که مـصطفیالعقاد سـال گـذشته یک هـفته را در ایـران گـذرانـد. در صحبتهـایش بـا مقــامات و شخصیتهــا و نهادهای سینمـایی کشـورمان، پیرامون کـارگردانی فـیلمی در ایــران نیز بـه بـحث وگـفتگو نشست.

کـــنگره بـــینالمـــللی بزرگداشت سـهروردی در زنجان

دکتر لاریجانی وزیر فرهنگ و ارشـاد اسـلامی در جـمع خبرنگاران شهرستـان زنجـان اعلام کرد. با توجه به استقبال مردم و مسئولین زنجان یکی از ۱۰ دانشکده علوم قرآنی در این شـهر تـاسیس مـیگردد. وی حمـایت ایـن وزارتخـانه را از ایجاد مراکز فرهنگی، هنری و تفریحی توسط بخش خصوصی مورد تاکید قرار داد و اضافه کرد. در راسـتـای احیـاء آثـار شخصیتهـای فرهنگی کـنگره بینالمللی بزرگداشت شیخ شهابالدین سهروردی زنجـانی شـیخ اشـراق در زنجـان بـرگزار میشود.

آتـن بـورد بـینوایـان را میسازد

ریچارد آتن بورو کارگردان کهنهکار سینمای انگلیس کـه فیلم *گـاندی* او در اوایـل دهـهٔ هشتـاد از فیلمهـای مشـهور صحنهٔ سینما بود و اخیراً هـم فیلم چارلی بـراسـاس زنـدگی چـارلی چـاپلین کـمدین کـارگردانی کـرد، بـرای فـیلم جـدید خـود بـه سـراغ یک موضوع بزرگ وکلاسیک رفـته است. او تـصمیم دارد کتـاب همیشه خـوانـدنی و جـذاب بینوایان نوشتهٔ ویکتورهوگو را به فیلم برگرداند. داستانی که تا پیش از این بـارها بـه صـورت فیلم و سریال بر پرده سینما و صفحه تلویزیون بـه نمـایش درآمده است.

فصلنامهٔ تحقیقاتی در مسائل فرهنگی و اجتماعی

سال سوم، شمارهٔ چهارم، شماره مسلسل ۱۲

زمستان ۱۳۷۲

صاحب امتیاز:
معاونت اموربین‌الملل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

مدیر مسئول:
علی جنتی

سردبیر:
رضا داوری اردکانی

مدیر امور اجرایی:
مسعود ترقی‌جاه

مشاوران و همکاران تحریریه: سیدمحمد آوینی، محمدعلی شعاعی
حروفچینی: ایران‌قلم
مدیر هنری: مسعود ترقی‌جاه، اجرای گرافیک: لوحه گرافیک
مدیر فنی: سید حسین حقگو
لیتوگرافی: صحیفهٔ نور، چاپ و صحافی: آرین

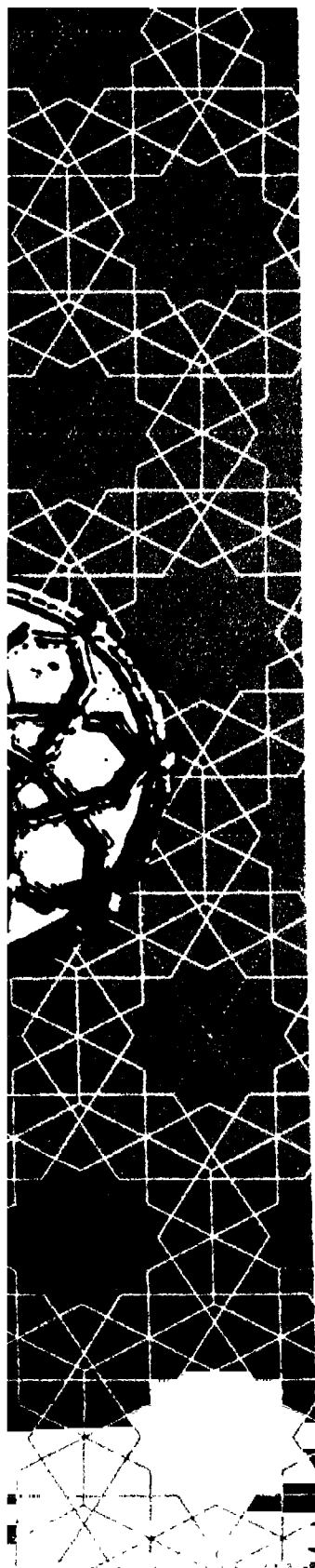
نشانی: تهران، خیابان ولی‌عصر، تقاطع خیابان فاطمی
ساختمان شمارهٔ یک وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، طبقهٔ ششم
دفتر نشریه نامه فرهنگ
تلفن تحریریه: ۸۹۱۱۳۲
اشتراک: (۱۹۹) ۱۵ ـ ۸۹۳۰۱۰
پست تصویری: ۸۹۳۰۰۴

قیمت ۱۸۰۰ ریال

فهرست

بسم‌ا... الرحمن الرحیم

به چندین مناسبت شمارهٔ زمستان نامه فرهنگ به گزارش شمه‌ای از تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی اختصاص یافت. بحث دربارهٔ تمدن اسلامی با اینکه در ظاهر آسان می‌نماید به همان اندازه که اهمیت و ضرورت دارد، دشوار است. این دشواری عمدتاً، دشواری تجدید عهد است و هر تجدید عهدی با موانع، مخالفتها و دشمنیها مواجه می‌شود. اگر انقلاب اسلامی روی نداده بود و نهضتهای اسلامی وجود نداشت، بحث در باب اسلام صورت دیگر پیدا می‌کرد و شاید این بحث در محافل اهل علم و پژوهش و نظر محدود می‌ماند؛ اما اکنون هر چه در باب اسلام بگویند به همهٔ جهان مربوط می‌شود و ممکن است که آن را سخن سیاسی تلقی کنند. علاوه بر اینها نگارش تاریخ معارف و علوم و فرهنگ و تمدن اسلامی را شرق شناسان نوشته و بسیاری از مورخان و پژوهندگان مسلمان نیز از روش آنان پیروی کرده‌اند. در باب این روش باید تحقیق کرد و چه بسا که باید تاریخ را دوباره با تحقیق دیگری نوشت. با این همه مگر نه این است که اسلام تاریخ درخشان دارد و از همان ابتدا که نور اسلام بر آفاق زمین تابیده، عالمی دیگر پدید آمد و مردمان در این عالم مردم دیگر شدند؛ آنها شوق طلب پیدا کردند و راه معرفت، علم، عقل، ادب و هنر پیش گرفتند. از همان آغاز، گروهی از مسلمانان در اقطار عالم به جستجوی دانش و حکمت برخاستند و چیزی نگذشت که در هنر، ادب، معرفت، حکمت، نجوم و دانشهای دیگر در عهد خود سرآمد این عالم شدند و سرزمین اسلام کانون معرفت و مهد علم و دانش شد. محققان و دانشمندان مسلمان، علوم چینی و هندی و یونانی را فرا گرفتند و در آن علوم به مقام تحقیق و اجتهاد رسیدند. این سخن مستشرقان درست نیست که می‌گویند مسلمانان علم را مثل یک امانت دست نخورده نگاه داشتند و آن را در موقع مناسب به غربیان، که به نظر ایشان صاحبان اصلی آن بودند، بازگرداندند. مسلمانان نه فقط مباحثی بر علم یونانی و هندی و... افزودند، بلکه در فلسفه‌ای که از یونانیان آموخته بودند تحوّل پدید آوردند و اساس دیگر گذاشتند.

اگر به تفسیر و حدیث و فقه و اصول و کلام اشاره نشد، به این ملاحظه بود که اینها علوم دینی و اسلامی است و شاید کسانی پدید آمدن آنها را یک امر طبیعی در تاریخ اسلام تلقی کنند؛ اما ظهور و بسط این علوم نیز نشانهٔ عمق تفکر و دقت در تحقیق و گواه نشاط علمی و فرهنگی است. در این مطالب به طور کلی جای چون و چرا وجود ندارد. حتی کسانی که فلسفه اسلامی را شرح و گزارشی از فلسفه یونانی می‌دانند، تفکر دورهٔ اسلامی را ناچیز نمی‌شمرند و می‌بینند که بعضی از بزرگان تفکر اسلامی در زمرهٔ متفکران بزرگ

تاریخند. شیخ مقتول شهاب‌الدین سهروردی صاحب حکمة *الاشراق* با روایت رؤیایی، ما را برانگیخته است که فکر کنیم و بپرسیم اگر افلاطون و ارسطو زنده می‌شدند، در باب متفکران اسلام چه حکم می‌کردند؟ سهروردی چنان که خود حکایت کرده است، ارسطو را به خواب دیده بود و در پاسخ این پرسش که متفکران اسلام کیانند از استاد فیلسوفان شنیده بود که متفکران حقیقی عالم اسلام بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری هستند. مسلماً تفکر اسلامی را محدود به حوزهٔ تصوف و عرفان نمی‌توان کرد؛ فارابی و ابن‌سینا و سهروردی و میرداماد و ملاصدرا و محمد بن زکریای رازی و ابوریحان بیرونی و ابن هیثم مصری و... در فلسفه و دانش مقامی بلند دارند و این ظلم به فلسفه و علم، و نوعی جهل است که ایشان را مقلّد یونانیان بشماریم. اما اکنون گفتن همین مطالب هم که از جمله مسلّمات تاریخ است، قدری دشوار شده است؛ زیرا هر چه در باب اسلام گفته شود در تحکیم و تقویت یا تضعیف قدرت اسلامی اثر دارد. تا سالهای اخیر، شرق شناس هم که تاریخ تفکر و علم و ادب ما را می‌نوشت، حساب گذشتهٔ تاریخی را از اسلام معاصر جدا می‌کرد. او می‌گفت که علم و تفکر و ادب مسلمانان متعلق به گذشته ماست و به نحوی می‌کوشید که تمام گذشته را ـ گذشتهٔ هر جا و هر قوم که باشد ـ به گذشتهٔ تاریخ غرب تحویل کند (و در این راه بسیاری از پژوهندگان مسلمان یا ساکن در سرزمینهای اسلامی، دانسته یا ندانسته از ایشان پیروی کرده‌اند). اکنون هر چه از اسلام و تاریخ و فرهنگ و تمدن اسلامی گفته شود پشتوانهٔ قدرتی تلقی می‌شود که در برابر قدرت قاهر و غالب عصر قرار دارد. به این جهت حتی سخن گفتن از گذشتهٔ اسلام و اقوام مسلمان دشوار شده است. سابقاً وقتی شرق شناس در ادب و فرهنگ و تفکر اسلامی سخن می‌گفت، مسلمانان کنونی را بیگانه با تاریخ و مآثر دینی خود می‌دانست؛ اما اکنون وضع دیگری پیش آمده است. اگر تا پنجاه سال پیش تاریخ همهٔ اقوام و فرهنگها به جزیی از تاریخ غرب تبدیل می‌شد یا به تملّک غرب در می‌آمد، اکنون قدرت در انحصار غرب نیست و پیداست که غرب نمی‌خواهد قدرت دیگری را، به خصوص قدرت دین را، به رسمیت بشناسد؛ این در غرب از قرنها پیش یک افسانه تلقی می‌شد و از قرن هجدهم مبنای فرهنگ غربی یا لااقل اندیشه منوّر الفکری این بوده که افسانه را از تاریخ و تفکر و سیاست بزدایند. اصل جدایی سیاست از دیانت هم، جلوه و صورتی از این افسانه زدایی است؛ زیرا این جدایی یعنی سلب قدرت از دین. در این صورت اگر قرار باشد دین به زبان قدرت سخن بگوید گویی به اصول غرب تجاوز کرده است؛ زیرا فرض غرب این است که زبان دین زبان قدرت نیست و

دوران جمع دین و قدرت گذشته است. مع‌هذا بعضی استراتژ های سیاست غرب، جنگ آینده را جنگ تمدنها می‌دانند و از تمدن، بیشتر دین را مراد می‌کنند. این که نماینده‌ای از غرب دین را تمدن بخواند و آن را رقیب غرب بداند گرچه متضمن فکر عمیق نیست، امّا از جهت سیاسی، مطلب مهم و تازه‌ای است که سابقاً از سیاستمدار و شرق شناس و استراتژ غربی نمی‌شنیدیم. اکنون هانتینگتون دارد به نمایندگان قدرت غرب می‌گوید که در آینده دین قدرت خواهد یافت و در مقابل غرب خواهد ایستاد. این قبیل سخنان حاکی از چیست؟ صاحبنظران از ابتدای قرن حاضر از فتوری که در قدرت غرب روی داده بسیار گفته‌اند، امّا این فتور چیزی نیست که آسان به چشم آید و دیده شود و اصولاً سخن گفتن از باطن چیزها چندان مطلوب واقع نمی‌شود و حال آن که استراتژ اولاً به زبان ظاهر سخن می‌گوید، و همگان مقصود او را کم و بیش می‌فهمند؛ ثانیاً استراتژ به زمان و آیندهٔ نزدیک نظر دارد و وقتی شخصی مثل هانتینگتون از مقابله اسلام و غرب سخن می‌گوید، معنی سخنش این است که اختلافهای دینی و فرهنگی که از قرنها پیش یا لااقل از قرن هیجدهم تحت الشعاع اختلافهای ایدئولوژیک و سیاسی قرار گرفته بود، اکنون به مادهٔ اصلی اختلافها تبدیل شده است. (من نمی‌خواهم در این باب بحث کنم و از مقدمات و نتایج آن چیزی بگویم، اما اشاره می‌کنم که با چنین تفسیری مبنای حقوق بشر نیز در هم می‌ریزد و باید برای آن فکری بکنند، ولی ظاهراً در دوره‌ای که یک تمدن در سرازیری قرار می‌گیرد پروایی به اصول و مبادی و نتایج اقوال و احوال خود ندارد.) به هر حال در آن سوی عالم و در خارج از عالم اسلام علاوه بر قهر و بهتان و توهین و ناسزا، این قبیل بحثها هم رایج است.

اما مسألهٔ مهم مسأله داخلی است. نهضتی که در عالم اسلام آغاز شده است نه فقط از بیرون، بلکه از درون تهدید می‌شود. مشکل بزرگ، همواره و در همه جا و در همه تاریخها، مشکل درون بوده است. خصم بیرون هر چند قوی باشد و با انواع سلاحهای سیاسی، علمی، فرهنگی و تکنیکی مجهز باشد، در صورتی می‌تواند غالب شود که زمینه و شرایط غلبه او در درون فراهم شده باشد؛ اما این زمینه و شرایط کی و چگونه پدید می‌آید؟ قوام و نظام هر عالم - یا اگر می‌خواهید بگوئید هر مدینه و جامعه‌ای - به این است که اعضاء و نهادها و سازمانهای آن به کانون واحدی بستگی داشته باشند. اگر این بستگی سست شود، فتور در فکر و اراده و عمل مردمان راه می‌یابد و امور جامعه دچار پریشانی می‌شود. جامعه اسلامی در صورتی قوّت دارد که مسلمانان با دست زدن به حبل المتین

کلمهٔ توحید، توحید کلمه پیدا کنند؛ اما اگر هر گروهی دست در دستاویزی زند و مخصوصاً اگر بخواهد اسلام و مسلمانی را بر مبادی و اصول بیگانه با آن قرار دهد، سستی همتی و سهل‌انگاری در علم و عمل و غرور و خودپسندی رواج می‌یابد و تشخیص مهم از غیر مهم و بجا از نابجا و عقل از پرمدعایی دشوار می‌شود. در درون عالم اسلام و در کشورهای اسلامی از صد سال پیش کسانی در سودای همنوا شدن با آهنگ پیشرفتهای علمی و اجتماعی و صنعتی، اسلام را طوری تفسیر کرده‌اند که با اصول تجدّد سازگار باشد. شاید در گذشته این کوشش وجهی داشت؛ اما اکنون نه تنها زمان، زمان سازگار کردن و تطبیق دادن اسلام با اصول تجدّد نیست، بلکه دوران، دوران احیا و تجدید عهد است؛ ولی می‌بینم که گروه کثیری از درس خواندگان و روشنفکران یا منّور الفکرهای دینی تجدید عهد اسلامی را با ریختن ماده تجدّد در قالب و هیئت اسلامی اشتباه می‌کنند و به جای تجدید عهد، سازش و سازگاری را پیشنهاد می‌کنند. البته بسیاری از اینها غرض سوء ندارند، امّا چون دل و جانشان مسخّر اصول و قواعد تاریخی غرب است و اثر تکانی که از ۱۰۰ سال پیش این اصول را لرزانده به برج عاج وجود ایشان نرسیده است، می‌پندارند که اگر اسلام را با اصول غربی بیامیزند یک تمدن اسلامی متناسب با زمان پدید می‌آید. اگر می‌شد که این سودا تحقق پیدا کند، در بهترین صورت، چیزی شبیه به یکی از جامعه‌های اروپایی می‌شد؛ یعنی مردم تنها برای این که نام و عنوان مسلمانی داشته باشند، بعضی اعمال عادی اسلامی را انجام می‌دادند و مسلمان خوانده می‌شدند؛ ولی صرف افزودن آداب و اعمال دینی و ظواهر شرعی به نظام تکنیک و رسوم موجود سیاسی و اجتماعی کافی نیست و شاید این کار محال باشد و به فرض این که عملی باشد نتیجهٔ آن یک مدینه دینی و اسلامی نیست. نفوذ و رواج این قبیل افکار تا حدودی با نبودن و نداشتن تصوّر روشنی از جامعه اسلامی مناسبت دارد. معمولاً می‌پندارند که جامعه اسلامی، جامعه‌ای است که اعضاء آن مسلمان باشند و دیگر مهم نیست که آن جامعه چه نظامی دارد و چه اصول و قواعد و قوانینی بر آن حاکم است و مردمش به چه چیز مایلند و چه چیز آنها را راه می‌برد. گاهی هم گفته می‌شود که علم دین بر طبق روش علم جدید بازسازی شود (یعنی علمای دین همه شرق شناس شوند) سپس این علمِ تازه پدید آمده جای دین را بگیرد. فهم معنی این حرف چندان دشوار نیست؛ دین وقتی صرفاً متعلق و مورد پژوهش باشد دیگر شامل اصول اعتقادی نمی‌تواند باشد و دین بدون اعتقاد هر چه باشد، دین نیست و البته غایت زندگی و مقصد وجود آدمی و قواعد عمل و رفتار او نیز با

آن معین نمی‌شود. می‌گویند در باب غایت و مقصد و تعلق وجود آدمی نباید فکر کرد؛ راه و مقصد همان است که علم و عقل غربی گفته است. (ظاهراً باید بگویند این چیزی را کـه غرب به صراحت و تفضیل گفته است به صورت ناقص و با الفاظ متشابه آورده است.) در زمانی که همه مردم عالم در هوای غرب نفس می‌کشند، این قبیل سخنان غریب نمی‌نماید و شاید هم بر دل بعضی کسان بنشیند و مورد قبول ایشان قرار گیرد؛ ولی دین نیامده است که مقدمات جامعه فعلی را فراهم آورد. علم و عقل جدید، علم و عقل قدرت و تصرّف است نه علم و عقل دینی، مع‌هذا منافاتی بین اعتقادات دینی و مصرف اشیاء تکنیک وجود ندارد، بلکه با تجدید عهد دینی ممکن است جامعه و تمدنی پدید آید که وسایل و امکاناتش هر چه باشد و در هر جا آمده باشد، راه و موازین و مقاصد آن با رجوع به حقیقت دین معین شود.

در مقابل این گروه بعضی از علمای دینی به دفاع برخاسته و اسلام را برای همهٔ زمانها و جمیع اقوام دانسته و گفته‌اند که اسلام برای تمام مسائل پاسخ و دستورالعمل مناسب دارد و آنهایی که اسلام را مخالف عقل خوانده‌اند، بهتان زده‌اند.

مشکل این نزاع این است که هیچ یک از دو طرف چنان که باید به سخن یکدیگر گوش نمی‌کنند و با این‌که هر دو به درجات مختلف با زبان دین آشنایی دارند، همزبان نیستند و دیواری از سوءتفاهم میانشان حائل است. طایفهٔ اول نظم و سامان جامعه غربی را در نظر دارد و قوانین آن جامعه را معتبر می‌داند ـ روا و ممکن نمی‌دانند که از بیرون قانونی بر آن تحمیل شود (هر چند که در جای دیگر چنان سخن می‌گوید که گویی با التقاط احکام و قواعد و نظامات و صنایع و علوم می‌توان، همان طور که یک ماشین ساخته می‌شود، طرح یک جامعه را در انداخت و آن را متحقق کرد) مگر آن که قاعده و قانون با اصول جامعه جدید موافقت داشته باشد.

گروه دوم کمتر به جامعه جدید و قدیم و غربی و شرقی و اصول جامعه مدنی و علم تکنولوژیک می‌پردازد و بیشتر نظرش به دفاع از اصول و حقایق دین و حفظ عقاید مسلمانان است.

باید کاری کرد که دیوار سوء تفاهم میان این دو طایفه فرو ریزد و این بحث مهم در جای خود قرار گیرد و این در صورتی ممکن است که لااقل گروه اول متذکر شود که اولاً جامعه غربی نظام مطلق و پایانی تاریخ نیست و اگر جامعهٔ آینده به دیانت نیاز دارد، این دیانت صرف بعضی الفاظ و اقوال و اعمال قالبی و عادی نیست و اگر اعتقاد قلبی و

دلبستگی به «امر قدسی» نباشد از آن الفاظ کاری ساخته نیست. گروه دوم نیز باید توجه فرماید که جامعه جدید غربی با وجود تزلزلی که در ارکان آن راه یافته است، قدرت و نفوذ فراوان دارد و اصول و قوانینی که آن را راه می‌برد مانع نفوذ دین و اعتقادات قلبی دینی می‌شود و باید قدری در باب انحلال این نظم و قدرت تأمّل و تفکر کرد.

در مورد آینده چیزی نمی‌گوئیم، ولی باید متوجه و متذکّر باشیم که امت اسلامی با آن که از زمان روی کار آمدن حکومت بنی‌امیه زخمهای عمیق جدایی و تفرقه بر تن دارد و دردها و مصیبت‌ها و ظلمهای بزرگی را تحمّل کرده است و می‌کند، اما امید به وحدت و عدالت را از دست نداده است؛ اسلام هرگز بی‌آینده نبوده است. و آیندهٔ عالم نیز با اسلام رقم خواهد خورد.

سردبیر

فرهنگ و تمدن اسلامی

از آنجایی که فکر می‌کردیم انتشار مطالب مربوط به فرهنگ و تمدن اسلامی با شمارهٔ زمستان و سالگرد انقلاب اسلامی مناسبت بیشتری دارد، میزگرد این شماره را به این موضوع اختصاص دادیم؛ ولی این بحث بی‌پایان را از کجا باید آغاز کرد و چگونه باید پیش برد؟ از استادان محترم آقایان دکتر غلامرضا اعوانی، دکتر غلامعلی حداد عادل، دکتر فتح‌الله مجتبایی، دکتر جلال‌الدین مجتبوی، دکتر مهدی محقق و حجت‌الاسلام والمسلمین محقق داماد دعوت کردیم تا در این میزگرد شرکت کرده این بحث را آغاز کنند. از همان آغاز پیدا بود که دامنهٔ بحث بسیار وسیع است و استادان سخن بسیار داشتند، چنانکه پس از چند ساعت گفتگو و مطالعه مطالب استادان محترم، دیدیم که هنوز در پرسشهای نخستین و در آغاز راهیم. امیدواریم که در شماره‌های دیگر این بحث را دنبال کنیم.

قبل از شروع ذکر نکته‌ای لازم به نظر می‌رسد و آن اینکه احتمالاً برخی از خوانندگان گرامی با سؤالهای این میزگرد از طریق مطالعهٔ مطالب حجت‌الاسلام والمسلمین محقق داماد که برای این نشریه آماده فرموده بودند اما پیش از چاپ در نشریه، به صورت مستقل در یکی از روزنامه‌های عصر منتشر شد، آگاه شده‌اند. به هر حال امیدواریم با انتشار مطالب دیگر استادان محترم این دسته از خوانندگان را نیز راضی کرده باشیم.

با ذکر این مطلب و با تشکر از مدعوین محترم، گفتار ایشان را می‌خوانیم.

نامه فرهنگ: با تشکر از حضور اساتید محترم، به عنوان سؤال نخست می‌خواستیم بپرسیم که اصولاً چه عنصر یا عناصری فرهنگ و تمدن اسلامی را از دیگر فرهنگها و تمدنها متمایز می‌سازد؟

دکتر اعوانی: اگر مراد از فرهنگها و تمدنهای دیگر فرهنگ و تمدن غرب جدید پس از دورهٔ رنسانس باشد، یک تفاوت و تمایز ذاتی میان آنها وجود دارد. تمدن جدید غرب بعد از رنسانس "خداگریز" و "جهان گرا" و به غایت "دنیوی" است بطوری که هر چه از آغاز دوره رنسانس به زمان حاضر نزدیکتر می‌شویم این نیروی گریز از مرکز، شتاب بیشتری می‌گیرد. بنابراین دو فرهنگ اسلامی و جدید غرب، هر چند در برخی از نمودهای ظاهری به یکدیگر شباهت دارند، امّا در حقیقت و معنا، بسیار از یکدیگر فاصله دارند. ملاک ارزشها در غرب جدید دنیوی و غیر الهی ـ اگر نگوئیم ضد الهی ـ است در حالی که معیار ارزشها در اسلام از دیدگاه الهی تعیین می‌شود، بنابراین در تعیین ملاک ارزشها باید به حقیقت و معنا و نه صرف ظواهر توجه داشت.

امّا فرهنگ اسلامی با فرهنگهای دینی و الهی دیگر نیز از حیث ظاهر، تفاوتهائی دارد؛ نخست آنکه اسلام دین توحید و فرهنگ آن نمودار تجلی اصل وحدت است؛ توحید را می‌توان در تمامی مظاهر فرهنگ و تمدن اسلامی، از فضای یک مسجد و خانه گرفته تا وحدت علوم مختلف، مشاهده کرد و گزاف

نیست اگر بگوئیم که در تمدن اسلامی، یک فرد مسلمان در فضای ملکوتی توحید نفس می‌کشد. دیگر آنکه اسلام دین تسلیم است؛ همه موجودات عالم به یک معنا مسلمانند؛ بدین معنی که در وجود، تابع اراده و مشیت حق هستند. یک فرد مسلمان هم مانند همه موجودات دیگر تابع امر تکوینی و تشریعی خداوند است و مانند کائنات، مطیع و منقاد امر اوست. بنابراین یک هماهنگی و تناسبی میان انسان و عالم وجود دارد. دیگر آنکه دین اسلام دین اعتدال است، یعنی دینی است دور از هرگونه افراط و تفریط و هر چیزی جای شایسته و مناسب خود را دارد و از این حیث فرهنگ و تمدن اسلامی بازتاب نظام عالم کبیر است که هر ذره‌ای در آن جایگاه

*** دکتر اعوانی: دین اسلام دین اعتدال است یعنی دینی است دور از هرگونه افراط و تفریط و هر چیزی جای شایسته و مناسب خود را دارد و از این حیث بازتاب نظام عالم کبیراست که هر ذره‌ای در آن جایگاه ویژه‌ای دارد.**

ویژه‌ای دارد. از خصوصیات دیگر اسلام که در فرهنگ و تمدن آن انعکاس یافته این است که اسلام دینی است پویا و اگر این تعبیر جایز باشد دینی است مردانه. در فرهنگ اسلامی جهاد در راه خدا جای رهبانیت را می‌گیرد، چنانکه پیامبر فرمود که جهاد در امت من به منزلهٔ رهبانیت است، و به نظر من این خصوصیت اسلام در فرهنگ و تمدن آن به خوبی نمایان است.

دکتر مجتبایی: به نظر بنده اولین ممیزهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی باز بودن آن و آمادگی برای قبول عناصر فرهنگی دیگر و سازگار کردن آن با ساختار بنیادی و روح توحیدی اسلام بوده است، و این خاصیتی است که نه تنها در فلسفه و منطق و ریاضیات و نجوم و سایر علوم مشابه، بلکه در علم کلام نیز که کلاً با مسائل اعتقادی سر و کار دارد مشاهده می‌شود. اسلام اصولاً برای علم حدّ و مرز قومی و نژادی و حتی دینی و مذهبی نمی‌شناسد. علم موهبتی است الهی، خواه در چین و هند باشد خواه در یونان و روم. فرهنگ اسلامی در نخستین مراحل تکوین خود حتی از عناصر مخالف و افکار الحادی هم برای تثبیت هویّت خود و برای وسعت دادن به دامنهٔ آگاهی و شناخت خود از مسائل و برای پاسخ‌جوئی و پاسخگوئی بهره می‌گرفته است. از مطالبی که در کتب ملل و نحل آمده است و از مباحثات و مناقشاتی که در مجالس بزرگان آن زمان با پیروان ادیان و ملل و نِحَل صورت می‌گرفته این گشادگی مشرب و آمادگی برای شنیدن و حتی قبول آراء مخالفان دیده می‌شود و تا زمانی که این خاصیّت و این روحیه بر جامعه اسلامی حاکم بوده رشد و ترقی علوم و معارف و سرانجام اسلامی شدن آنها ادامه داشت.

ممیزهٔ دیگر اسلام و فرهنگ آن تاریخی بودن آن است، بدین معنی که اسلام در روشنی تاریخ ظهور کرد. تاریخ نزول تمامی آیات و سور قرآن، و حتی شرایط خاص نزول آیات دقیقاً معلوم است. زندگانی و کارهای روزانهٔ پیامبر اکرم، لااقل بعد از بعثت کاملاً روشن است، و همچنین زندگانی و کارهای اصحاب و نزدیکان و خاندان او از زمان حیات آن حضرت و بعد از رحلت کاملاً مشخص است. مجموعهٔ احادیث و اخبار مربوط به شخص پیغمبر و فرزندان او نیز موجود است و تا آخرین حدّ امکان بررسی و نقادی و ثبت و ضبط شده و تا این زمان موجود است. این خاصیتی است که در هیچیک از ادیان بزرگ زندهٔ جهان دیده نمی‌شود. حتی مسیحیت که در زمانی و در محیطی ظهور کرد که سنت تاریخ نویسی در آن بیگانه نبود، چنین حالتی ندارد. مجموعه‌ای که امروز به نام کتاب **عهد جدید** موجود است اجزاء آن همگی دهها سال بعد از خود عیسی (ع) و به دست کسانی که احوال و اقوال او را از دیگران شنیده بودند نوشته شده و میان آنها از این لحاظ تفاوتهائی بسیار دیده می‌شود. عیسی (ع) خود به قوم یهود تعلق داشت و زبان او آرامی بود، در حالی که آنچه امروز به نام انجیلهای رسمی در آن کتاب گردآوری شده همه به زبان یونانی است و مقداری کتب دیگر نیز به عنوان انجیل موجود است که از طرف کلیسای اولیه پذیرفته نشد و امروز به نام انجیلهای غیر رسمی معروف است. اینها همگی به زبان یونانی است و یا از زبان یونانی به زبانهای دیگر ترجمه شده و از گفته‌های عیسی (ع) هیچ چیز که از خود او و به زبان خود او باشد در دست نیست. علاوه بر این، بخش بزرگی از همین کتاب **عهد جدید** هم، نامه‌های پولس رسول است که خودش هرگز عیسی را ندیده بود و از

دیگران دربارهٔ او شنیده بود و به درستی معلوم نیست که گفته‌های پولس تا چه اندازه به تعلیمات اصلی عیسی (ع)نزدیک است. وضع دین یهود و ادیان دیگر آسیائی از این هم دشوارتر و پر ابهام‌تر است. این خاصیّت تاریخی بودن اسلام آن را تا آخرین حدّ ممکن از انحراف و دور افتادن از اصول بنیادی حفظ می‌کند.

خاصیت یا ممیزهٔ دیگر اسلام جهانی بودن آن است؛ این هم بدین معنی است که اسلام در محلّی ظهور یافت که مرکز جهان زمان خود بود، و فرهنگها و تمدنها و دینهای بزرگ آن زمان در چهار طرف آن و حتی در درون آن ناحیه حضور داشتند. از یک سو با شاهنشاهی ایران ساسانی و تمدن سابقه‌دار آن و با دیانت زرتشتی و افکار زروانی و مانوی و مزدکی در ارتباط مستقیم بود، و از سوی دیگر با امپراطوری قدرتمند روم و مسیحیت و یهود و افکار گنوسی و هرمسی و صابئی و نو افلاطونی و سایر مکاتب و مذاهب دینی و فکری و عرفانی غربی در مواجهه بود. حتی در مکه و مدینه و بصره و بغداد نمایندگان اینگونه مذاهب حضور فعال داشتند و بسیاری از قبایل عرب از جملهٔ پیروان این ادیان و آئینها محسوب می‌شدند. از سوی دیگر، اسلام در آغاز ظهور، در اندک زمانی در قلب تمدنهای بزرگ آن روزگار، روبه پیشرفت نهاد و اقوام و ملل مختلفی را در بر گرفت که پیش از آن به هیچ روی با هم مجانست و مشابهت نداشتند ـ از بربرهای شمال آفریقا و مردم مصرو شامات و اندلس تا اقوام فلات ایران و آسیای میانه و حتی ساکنان برخی از نواحی غربی ـ هیچ دینی تا آن زمان و حتی پس از آن چنین مجموعهٔ بزرگی از عالم بشریت را با همهٔ گوناگونیها و تنوعهای قومی و نژادی و فرهنگی و اجتماعی، در بر نگرفته بود. مسیحیت با آنکه از آغاز پیدایش همیشه ادعای جهانی بودن و سعی در جهانی شدن داشته و در طی دو هزار سال گذشته همواره در پی گسترش دامنهٔ خود بوده و از آغاز، هیأتها و گروههای تبلیغاتی سازمان یافته به اکناف جهان می‌فرستاده، بیرون از محدودهٔ اقوام اروپائی و درنقاط دیگر موفقیتهای چشم‌گیری حاصل نکرده است. در حالی که اسلام‌به راحتی قابلیّت گسترش در فضاهای جدید و انطباق با شرایط مختلف راحاصل کرد؛ چنانکه در میان بربرهای آفریقا به همان سهولت برای خود جا باز می‌کرد که در سرزمینهای دور افتادهٔ آسیای شرقی، و بسی‌آنکه در اصول بنیادی آن از لحاظ اعتقادی و اشکال و صور عبادی تغییری روی دهد، با محیطهای جدید و متفاوت و با همهٔ گوناگونیهای بومی و جغرافیائی و فرهنگی و اجتماعی سازگار می‌شد و به نیازهای روحی و معاشی مردمان در هر جائی که راه می‌یافت پاسخ می‌گفت. و باز ممیزهٔ دیگر، تعادل وتوازنی است که در اسلام میان دنیا و عقبی و معاش و معاد برقرار شده است. دنیا و عقبی به هم وابسته و لازم و ملزوم یکدیگرند و هر دو به یک اندازه مهمند به عبارت دیگر سعادت اخروی مستلزم ترک دنیا و نفی و تحقیر خواسته‌های دنیوی نیست.

*** دکتر مجتبایی: فرهنگ اسلامی در نخستین مراحل تکوین خود حتی از عناصر مخالف هم برای تثبیت هویت خود بهره می‌گرفته است؛ از مطالبی که در کتب ملل و نحل آمده این گشادگی مشرب و آمادگی برای شنیدن آراء مخالفان دیده می‌شود.**

دکتر محقق: به نظر من ممیزه و مشخصهٔ فرهنگ اسلامی این است که هیچوقت دروازه‌های فرهنگ اسلامی بسته نبوده و همیشه از خاصیت تسامح برای پذیرفتن فکر تازه و جدید برخوردار بوده است. این امر، بخصوص در زمانی که دوران درخشان و شکوفایی فرهنگ اسلامی بوده و مسلمین خودشان را آماده کرده بودند تا از فرهنگهای مختلف دیگر استفاده کنند، مصداق دارد. اگر ما یک نظر اجمالی به کتاب *فهرستِ* ابن‌ندیم بیفکنیم می‌بینیم آنچه از علوم و معارف و دانستنیها و دانشها که مفید تشخیص داده شده بود، از ملتهای مختلف گرفته شده است. این علوم و معارف را از یونانی، از سریانی، از سانسکریت ترجمه کردند و در حقیقت تکامل و ترقی و تعالی فرهنگ اسلامی را در این دانستند که اولاً آن را به موضوع خاصی منحصر نکنند. مثلاً اگر به کتابهایی مثل فهرست ابن‌ندیم، *مفاتیح علوم* خوارزمی، *جامع‌العلوم* فخررازی، *کشف‌الفنون* و *مفتاح‌العادة* نگاه کنیم می‌بینیم که علوم و فنون

اسلامی از سیصد علم متجاوز بوده است.

در اسلام سخنانی برای تشویق به علم و تحصیل دانش فراوان است مانند اینکه «نادان با دانا مساوی نیست» و یا اینکه «بر مردم واجب است که طلب علم بکنند» و یا اینکه «مردم همیشه باید به یقین برسند و خودشان را در حالت شک نگه ندارند»... تمام این اصول کلی که در اساس اسلام وجود دارد، موجب شد در آن دوره‌های نخستین اسلامی، ما فرهنگهای دیگران را جذب کنیم و به نظر من رمز ترقی و تعالی علوم اسلامی در آن دوره‌ها هم همین بود. ما پزشکی را از یونان گرفتیم؛ آثار جالینوس و آثار بقراط را در آن فن ترجمه کردیم؛ آثار فلسفی یونانی را از افلاطون و ارسطو گرفتیم، بسیاری از مطالب فرهنگی را از

*** دکتر محقق: رمز ترقی و تعالی علوم اسلامی در دوره‌های نخستین این بود که توانست فرهنگهای دیگر را جذب کند.**

مشرق زمین، یعنی از هندوها و از ادبیات سانسکریت، به زبانهای خودمان ترجمه کردیم؛ از ایران باستان حِکَم و اندرز یعنی گفته دانایان را از پهلوی به زبان عربی برگرداندیم و مورد استفاده قرار دادیم؛ نجوم و طالع شناسی را از صابیان حرانی اخذ کردیم و قس‌علی‌هذا... هر قسمتی را که نگاه بکنیم، می‌بینیم که ما به جایی رفته‌ایم که سرچشمه‌ای از آن دانش وجود داشت و از همانجا مطلب را اخذ کردیم و از همین جهت شد که فرهنگ اسلامی یک فرهنگ جامع‌الاطرافی شد؛ فرهنگی که فلسفه داشت، کلام داشت، حکمت داشت، اندرز داشت، موسیقی داشت، علم‌الادیان داشت، نجوم و احکام نجوم داشت و ... این‌ها همه یک فرهنگ جامع را تشکیل دادند. فرهنگ جامع است که جنبهٔ سازندگی پیدا می‌کند. بگذریم از آن زمانی‌که علم چنان محدود گردید که برسر در مدرسه نظامیه نوشته شده بود: «کسی حق ندارد به جز کلام و ایدئولوژی اشعری کلام و ایدئولوژی دیگری بیاموزد.» آن دوران دوران

انحطاط بود؛ دورانی بود که آثار ریاضی ابن‌هیثم را (*علی رؤس الاشهاد*) هم آتش زدند. یکی از علل انحطاط فرهنگی درمیان مسلمانان همان تعصباتی بود که در نتیجه ظلم و جور و استبداد خلفای عباسی پیدا شد که تفکر اشعری را که تفکر جبر بود، بر مردم حاکم کردند تا خودشان هرگونه ظلم و ستم بکنند، هرگونه فشار برمردم وارد بیاورند و مردم هم آن را قضای محتوم‌الهی بدانند و مسیر فکر و اندیشه همان مسیر باشد که از دستگاه دارالخلافه به مردم دیکته می‌شود. بنابراین آن ممیزهٔ فرهنگ اسلامی را باید در دوره‌هایی مثل دوره محمد بن‌زکریای رازی یا دوره ابوریحان بیرونی یا ابن‌سینا جستجو کنیم؛ البته تبلور این فرهنگ در زمانهای بعد، علی‌رغم فشارها، بازهم ادامه پیداکرد. اگر ما به آثار فردی مثل جلال‌الدین عبدالرحمن سیوطی نگاه کنیم می‌بینیم او نه تنها مفسر قرآن و عالم نحو و ادیب بود بلکه به علوم تجربی نیز علاقه‌مند بود و در ضمن کتابهایش، مطالب پزشکی و نجوم هم دیده می‌شود و خود می‌گوید که مردی از یونان آمد به سرزمین ما و ما رفتیم پیش او علم پزشکی رایاد بگیریم؛ یامثلا ابن‌رشد اندلسی علاوه براینکه فیلسوف بود، طبیب هم بود و حتی در علم کشاورزی کتاب از او باقیمانده. بنابراین، این از ممیزات فرهنگ اسلامی بودکه اولاً توجهی در اخذ علم وجود نداشته باشد. عبارت «***انظرالی قال و لاتنظر الی من قال***» بسیار مشهور است یعنی سخن خوب را از هرجایی بگیرید و نگاه نکنید که آن را چه کسی می‌گوید. در قرآن به صراحت آمده که «***فبشرعبادالذین یستمعونَ القول و یتبعون احسنه***»؛ سخن خوب را از هرجا باید گرفت. اینها ممیزات فرهنگ اسلامی بود که بعدها دانشمندان بزرگ ما هرکدام یک نمونه‌ای هستند از تبلور و

تجسم این فرهنگ. فردی مثل ابوریحان بیرونی درعین حال که ریاضی‌دان و منجم و هندشناس و مورخ است، فرد متشرعی است که به مسائل دینی و عبادی علاقه دارد. او کتاب *افرادالمقال فی‌امرالظلال* خودش را درباره سایه‌ها و شاخصها به منظور تعیین اوقات نماز نوشته است. وی در مقدمه آن کتاب می‌نویسد «من این را برای استادم شیخ‌ابوالحسن مسافر نوشتم زیرا او خیلی مقید بود به اوقات نماز و این کتاب منظور او را تامین می‌کند.» این خلوص یک دانشمند را در علم خودش نشان می‌دهد؛ او با وجود اینکه ازیک جهت بر خودش لازم و واجب دانسته که برود زانو بزند دربرابر هندیها(و خودش این حالتش را با این عبارت تعبیر می‌کند که «کالتلمیذالمتادب»، آنچه که ما امروز می‌گوییم مثل بچهٔ با ادب زانو زد و یاد گرفت)، ولی آدمی نبود که از آن اصولی که در اسلام پذیرفته بود تخطی کرده باشد، بلکه او به عنوان یک اهل علم معتقد بود که باید سخن خوب را از همه جا به‌دست آورد و نتیجه‌اش هم این بود که ما می‌بینیم درآن مدت کوتاهِ دانشمندان اسلامی چطور به رموز و دقایق علوم دسترسی پیدا کردند. اخیراً در علم کشاورزی کتابی در فرانکفورت چاپ شده به نام *الفلاحة النبطیه* در هفت جلد؛ یعنی مسلمانان آنقدر به علم توجه داشتند که از حرانّی‌های ستاره پرست، که صابئین خوانده می‌شدند، کسب علم می‌کردند و از ثابت ابن قُره حرانی و ابن وحشیه کلدانی علم می‌آموختند. در هر حال آنچه که به نظر من می‌رسد، به طور اجمال، این است که این مسئله یکی از ممیزات و مشخصه فرهنگ اسلامی بوده است.

دکتر داوری: آقای مجتبایی مطالب خوبی گفتند و آقایان هم آن مطلب را کم و بیش بسط دادند و مطالب خوب دیگری به آن افزودند. مطالبی که آقای دکتر مجتبایی به آن رسیدند این بود که اسلام یک وسعت نظری داشت ـ اگر تعبیر درست باشد ـ که به علوم اقطار عالم توجه کرد. همهٔ ما ـ البته بنده کمتر و آقایان بیشتر، اهل تاریخ هستیم ـ می‌بینیم که در آن دوران، فرهنگها چندان با هم ارتباط نداشتند و این ارتباط را خیلی لازم نمی‌دانستند و مبادلهٔ فرهنگی معمول نبود. ما تاریخی طولانی داریم. تاریخ چند هزار ساله داریم و در کشور ما تمدن و فرهنگ و ادب بوده است؛ اشکانیان به زبان یونانی آشنا بودند اما علوم یونانی و حتی پزشکی یونانی را فرا نگرفتند؛ ظاهراً به علوم هندی هم کاری نداشتند. مسألهٔ من این است که چه خصوصیتی در اسلام بود که وقتی

*** دکتر داوری: مسألهٔ اساسی این است که چه خصوصیتی در اسلام بود که با آمدنش، همهٔ علوم و معارف مورد توجه قرار گرفت؟**

آمد، به همهٔ علوم و معارف توجه شد و علم را از چین و هند و یونان و رُم و از هرجا که علمی بود فرا گرفتند و آن علم را جذب کردند نه آنکه تقلید کنند و چیزی را برای زینت کشور و دولت، و به حکم شهرت از دیگران اخذ کنند. این چه سرّی بود و چه وسعت نظری بود که به مسلمانان داده شد که این علوم را گرفتند.

دکتر حداد: بنده تصور می‌کنم هر فرهنگ و تمدنی یک روح و حقیقت و جوهری دارد که ما جلوه‌های خارجی و محسوس و تاریخی آن روح را تمدن ویا فرهنگ می‌نامیم. در بن و بنیاد هر تمدن و فرهنگ یک قلب تهنده‌ای وجود دارد که در نگاه اول محسوس نیست. من سؤال اول شما را اینطور می‌فهمم که می‌خواهید بدانید آن روح و عنصر اصلی خاصّ فرهنگ و تمدن اسلامی چیست. قبل از اینکه به این سؤال پاسخی عرض کنم اضافه می‌کنم که اصولاً توجه به این سؤال را مفید می‌دانم؛ یعنی اگر

مسلمانها با تأمل و تعمق به این نکته توجه کنند که وجه امتیاز اصلی و حقیقی فرهنگ و تمدن آنها از دیگران چیست، نفس این تامل و توجه مفید است. البته در گذشته این مقدار خود آگاهی که امروز نسبت به این مسأله وجود دارد و باید هم باشد، وجود نداشته است. طبیعی هم هست؛ هر چه برخورد یک واقعیتی با غیر خودش بیشتر شود توجه به آن وجه امتیاز حقیقی بیشتر می‌شود. در روزگار ما تمدن و فرهنگ اسلامی در مواجهه و تصادم و تقابل با فرهنگها و تمدنهای دیگر، خصوصاً فرهنگ وتمدن غربی قرار گرفته است و در نتیجهٔ این مواجهه و مقایسه، امروزه خودآگاهی نسبت به فرهنگ و تمدن اسلامی ضرورت بیشتری پیدا کرده است.

*** دکتر حداد عادل: در دینی که اساس آن «معرفت» باشد و معرفت هیچگاه مردود شناخته نشود، طبیعی است که هر دستاوردی که از جنس معرفت باشد برای پیروان این دین، عزیز خواهد بود.**

بنده سه نکته را در پاسخ به سؤال اول عرض می‌کنم. به اعتقاد من مهمترین حقیقتی که اسلام را از همه ادیان و فرهنگها و تمدنهای دیگر متمایز می‌کند عنصر «توحید» است و عنصر دیگر، عنصر «معرفت» است و عنصر سوم «اجتماعی بودن و سیاسی بودن اسلام» است که من راجع به هر کدام آنها توضیحی عرض می‌کنم.

در واقع می‌توانیم بگوییم اسلام یک بنایی است که برپایهٔ یک ستون استوار است و آن ستون، اعتقاد به خداوند یگانه است و می‌توانیم بگوییم که کل دایرهٔ مفاهیم اسلامی مثل شعاعهایی است که از مرکز توحید تشعشع یافته و پرتوافکن شده است. توحید یگانه آرمان اسلامی است و اگر ما «اصول دین» را به همان ترتیب مرسومی که تدریس می‌شود و ما آن را به خاطر می‌سپاریم به یاد بیاوریم، تصدیق می‌کنیم که توحید یک اصلی در ردیف سایر اصول اسلامی و هم عرض و هم رتبه با آنها نیست.

وقتی توحید و نبوت و معاد و عدل و امامت رابه عنوان اصول دین و مذهب بر می‌شماریم، در واقع این پنج اصلی که ذکر می‌کنیم مثل اصول مندرج در کتابهای ریاضی یا منطقی نیست که در آنها هر اصلی از اصل دیگر مستقل است ـ این پنج اصل از هم مستقل نیستند، بلکه بازگشت همهٔ آنها به توحید است. نبوت بازگشتش به توحید است، معاد هم بازگشتش به توحیداست وعدل از صفات الهی است؛ امامت هم بازگشتش به نبوت است و از آن طریق باز می‌گردد به وحی و توحید؛ ملاحظه می‌کنید که در ساختمان نظری معارف و مفاهیم اسلامی، توحید آنچنان نقش اساسی دارد و آنچنان به همه معارف پرتوافکنده که همه چیز به آن مربوط می‌شود. اگر ما در «هنر اسلامی»، «علم اسلامی»، «فلسفه اسلامی» و حتی «کشورداری اسلامی» دقت کنیم، می‌بینیم که همه اینها از «توحید» که قلب این دیانت است تغذیه می‌شوند.

در مورد نکته دوم که «معرفت» است سخنی را از قول بعضی صاحب‌نظران عرض می‌کنم و آن این است که اگر ما اسلام را با مسیحیت و یهودیت مقایسه کنیم می‌بینیم آن تکیه و تاکیدی که اسلام بر معرفت وتفکر و شناخت کرده در مسیحیت و یهودیت و بلکه در سایر ادیان نیست؛ گفته‌اند که مسیحیت دین «محبت» است و یهودیت دین «مخافت»؛ در یک دین حبّ الهی غلبه و غلیان دارد و در دیگری خوف از خدا و خشیت از او و تصور قدرتمندی او. اما در اسلام محور و ملاک دعوت، معرفت است و معرفت امری است که هم شامل محبت می‌تواند بشود و هم شامل مخافت. اگرما دقت کنیم می‌بینیم نفس این حقیقت که پیام این دین از روز اول در قالب یک کتاب بیان شده و اولین آیهٔ وحی شده با «بخوان» شروع شده و این همه توصیه و تاکید که در اسلام و قرآن به تفکر و تدبّر و علم و استدلال و برهان شده است، یک امتیاز اسلام و یک خصوصیت اسلام است. اگر ما حقیقتاً بی‌طرفانه به قرآن نظرکنیم این جنبه را در آن متجلی می‌بینیم و تصدیق می‌کنیم که این دعوت به معرفت در آن می‌درخشد.

اما نکته سوم توجه اسلام است هم به عالم درون و هم به محیط بیرون؛ یعنی اسلام برخلاف ادیان شرق دور که بیشتر، پیرامون خود را به سر در گیریبان فرو بردن و صرف تصفیه باطن و تهذیب نفس را وجههٔ همت خود قرار دادن دعوت می‌کنند، هر دو جهت را لحاظ کرده؛ هم به عالم درون و تسویه باطن و ایمان و تقوی نظر داشته و هم به تصرف در محیط بیرون و تأسیس حکومت و خلاصه، اصلاح امور

ملق و تصدی امور اجتماعی. ما می‌بینیم که پیامبر
لرامی اسلام بعد از ورود به مدینه این جنبه از اسلام
ا بطور آشکار و مشخص تاسیس می‌کند و این نشانهٔ
معع میان دنیا و آخرت است. یعنی در تفکر اسلامی
وجه به امور دنیوی یک امر مذمومی که مانع و
زاحم کمال معنوی و مدارج اخروی انسان شود
بست، بلکه اصلاً راه انسان به سوی خدا از میان
ملق می‌گذرد و راه میانبری وجود ندارد که یک
سی بخواهد جهت نیل به مدارج کمال از آن راه
یانبر عبور کند و خلق و جامعه را نادیده بگیرد. این
لریق اجتناب‌ناپذیر است ولی کمال همان توحید
ست، یعنی کمال، همان است که قرآن فرموده است
که «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً
ملاقیه»، منتهی برای رسیدن به این لقاءالله و این
کمال نمی‌شود جامعه ومشکلات و مسایل اجتماعی
ا نادیده گرفت.

هرکدام از این سه عنصر اثر خود را در فرهنگ و
مدن اسلامی بخشیده‌اند. بنده با اشاره‌ای به نتایج
صول، این بحث را تمام می‌کنم. اگر می‌بینیم که
سلام این اندازه در بهره‌مندی از دستاوردهای دیگران
وفق بوده و با گشاده‌رویی و سماحت و سخاوت با
یگران برخورد کرده، این بهره‌مندی ناشی از همان
عنصر معرفت است. در دینی که اساس آن «معرفت»
اشد و معرفت هیچ‌گاه مردود شناخته نشود، طبیعی
ست که هر دست آوردی که از جنس معرفت باشد
رای پیروان این دین، عزیز خواهد بود. اما در عین
حال این تساهل و مدارای مسلمانان با غیرمسلمانان
اعث نمی‌شود که مسلمانان در فرهنگها و ادیان
اقوام دیگر محو شوند، زیرا در اسلام «توحید» است
که مرکزیت و سلطه دارد و به علت همین مرکزیت
وحید، مسلمانان در اخذ و اقتباس دست آوردها و
واریث دیگران ملاک و معیار و ضابطه داشتند. هر
قت چیزی با حقیقت توحید تصادم می‌کرد،
سلمانان آن را کنار می‌گذاشتند، کما اینکه از یونان
خیلی چیزها گرفتند ولی خیلی چیزها را هم نگرفتند.
سلمانان فلسفهٔ ارسطو، علم اسکندریه و علم یونانی
ا گرفتند، ریاضیات یونانی را اقتباس کردند اما
ساطیر و میتولوژی یونان و ادبیات یونان وارد فرهنگ
سلامی نشد در حالی که این علوم هم در دسترس
سلمانان و قابل اقتباس بود. علت این بود که
سلمانان ملاک در اختیار داشتند و به حقیقت توحید
ر آنچه که با توحید تصادم داشت خودآگاهی کافی
داشتند و هر چیزی را نمی‌پذیرفتند. در واقع وقتی ما
به این عناصر اصلی توجه می‌کنیم آن وقت نکاتی که
استادان محترم در باب مدارای با دیگران و نیز
جامعیت اسلام فرمودند قابل فهم می‌شود. بخش
مهمی از خصوصیات تمدن اسلامی هم برمی‌گردد به
داشتن وجههٔ نظر سیاسی و حکومتی و اجتماعی که
ما در مقایسه اسلام با سایر ادیان باید حتماً این نکتهٔ
مهم را لحاظ بکنیم. شاید یکی از اسرار گسترش
اسلام در سرتاسر جهان هم همین بوده که مسلمانان
همت تأسیس حکومت داشته و برای زندگی
اجتماعی احکام و برنامه داشته‌اند. یعنی یک
مسلمان اعتقادش این بود که بدون تأسیس یک
حکومتی که بتواند اسلام را از نظر اجتماعی مستقر و
محقق کند، نمی‌تواند به آرمان عالی توحیدی نزدیک
شود و این البته بحث مفصلی است که باید بعدها به
آن پرداخت.

*** دکتر مجتبوی: اسلام، تمدنها و فرهنگهای مهمّی مثل ایران و بین‌النهرین و یونان و مصر و غیره را جذب کرد و آنچه از این تمدنها و فرهنگها با سرشت خودش سازگار بود اقتباس تکمیل نمود.**

دکتر مجتبوی: عرض می‌کنم که به نظر من ابتدا
باید بین تمدن و فرهنگ یک تمایزی قایل شویم، چرا
که این تمایز راهگشای خیلی از مطالب خواهد بود.
گرچه ممکن است این امر تا اندازه‌ای قراردادی باشد
و حتی مصنوعی جلوه کند، ولی به هرحال از خود
کلمهٔ تمدن و فرهنگ هم برمی‌آید که یکی نباشند؛
تمدن را می‌شود به معنای امور مادی و مسایلی در
نظر گرفت که اجتماع به آنها نیاز دارد. مسائلی از قبیل
شهرسازی، خانه‌سازی، راه‌سازی، فنون و صنایع،
وسایل ارتباط و حمل و نقل و لوازم‌خانگی و خلاصه
آنچه که مردم و جامعه در زندگی روزمّره بدانها نیاز
دارند. اینها جلوه‌ها و مظاهر تمدن است، در حالی که
فرهنگ به معنای جلوه‌ها و مظاهر آثار معنوی است؛
چیزهایی مانند دین و علم و هنر و اخلاق و فلسفه و
عرفان و ادبیات. البته ممکن است برخی از اینها با
تمدن نیز ارتباط داشته باشد؛ مثلاً علم تا اندازه‌ای به
معنای تمدن برمی‌گردد ولی به هرحال خود علم از
قبیل معقولات تحت شمول فرهنگ است. حالا اگر

این تمایز را قایل شویم، تازه می‌توانیم بگوییم «فرهنگ اسلامی» از آغاز وضعی داشته که هیچگاه از آن وضع پایین نیامده و حتی رو به کمال رفته و تکامل یافته است. اما دربارهٔ تمدن باید بگوئیم که اوج و حضیضش بستگی به اوضاع و احوال هر عصری دارد و بیشتر به کوشش و تلاش خود مردمی که زندگی می‌کنند مربوط است.

بنابراین، ابتدا باید مسأله فرهنگ را در خود اسلام مطرح کنیم و سپس ببینیم چه عناصری فرهنگ و تمدن اسلام را از دیگر تمدنها و فرهنگها متمایز می‌کند: پس از آنکه اسلام در قرن اول در جهان منتشر شد در عرض ۲۵ سال، قسمت اعظم دنیای متمدن آن روز را فراگرفت و بعد از مدتی از طرف مغرب تا شمال آفریقا و بعد تا اسپانیا پیش رفت. این تاریخ بی‌نظیری است. در آن زمان، یعنی مقارن ظهوراسلام، تمدنها و فرهنگهای مهمی مثل تمدن و فرهنگ ایران و بین‌النهرین و یونان و مصر و غیره وجود داشتند که اسلام همهٔ آنها را جذب کرد و آنچه از این تمدنها و فرهنگها با سرشت خودش سازگار بود اقتباس کرد و سپس به شکل تازه‌ای ترکیب و تکمیل نمود. این مطلب را از این جهت مطرح می‌کنیم که ممکن است امروز تمدن ما نسبت به برخی از تمدنهای دیگر عقب باشد، ولی برآنیم و عقیده داریم که فرهنگمان از همهٔ فرهنگها برتر است و این همان معنای حدیث نبوی است که : "*الاسلام یعلو ولایعلیٰ علیه*" (اسلام برتری می‌گیرد و چیزی برآن برتری نمی‌گیرد.) این برتری به واسطهٔ فرهنگ ماست، در حالی که، تمدن از یک سو به کوشش و تلاش خود آدمیان بستگی دارد و از سوی دیگر به اوضاع و احوال و حوادث دورانها و عصرها مربوط می‌شود. خود غربیها می‌گویند که در ۵ قرن اول هجری تمدن اسلام از هر تمدنی بالاتر بوده و این در حالی است که خود آنها در واقع هیچ تمدنی نداشته‌اند.

ویل دورانت می‌گوید: «در اسلام طی پنج قرن، از سال ۸۱ تا ۵۹۸ هجری (۷۰۰ تا ۱۲۰۰ میلادی)، از لحاظ نیرو و نظم وبسط قلمرو و اخلاق نیک و تکامل سطح زندگانی و قوانین منصفانهٔ انسانی، تساهل دینی و تحقیق علمی در زمینه‌های مختلف علوم و طب و فلسفه و ادبیات پیش‌آهنگ جهان بود.» (تاریخ تمدن، ج ا، بخش دوم) و در جای دیگر اضافه می‌کند: «دنیای اسلام در جهان مسیحی نفوذهای گوناگون داشت. اروپا از دیار اسلام غذاها، شربتها، دارو، اسلحه و ذوق و سلیقهٔ هنری، ابزار و رسوم صنعت و تجارت، قوانین و رسوم دریانوردی را فراگرفت و غالباً اسامی آنها را نیز از مسلمانان اقتباس کرد.» (همان کتاب) جلد ۱۱ (از سری قدیم) کتاب تاریخ تمدن ویل دورانت تماماً مربوط به تمدن اسلامی است. وی در صفحهٔ آخر همین کتاب می‌گوید:

« در واقع خواننده عادی از این گفتگوی دراز دربارهٔ تمدن اسلامی حیرت می‌کند در حالی که عالم محقق، از اختصار بی‌مورد آن تأسف می‌خورد. تنها در دورانهای طلایی تاریخ، یک جامعه می‌توانسته در مدتی کوتاه این همه مردان معروف در زمینهٔ سیاست و تعلیم و ادبیات و لغت و جغرافیا و تاریخ و ریاضیات و هیئت و شیمی و طبّ و فلسفه و مانند اینها که در چهار قرن از هارون‌الرشید تا ابن‌رشد بوده‌اند به وجود آورد. یک فرهنگ نیرومند این مایه‌ها را از دل آتش می‌رباید و با تقلید و اقتباس و سپس با ابداع و ابتکار آن را استمرار می‌دهد تا در روح زنده و جوان یک قوم تجلّی کند.»

به هر حال از این گونه تصدیقها و اعترافات که عرض کردم در کتابهای تاریخ تمدن و فرهنگ اسلام بسیار است. مانند کتاب توماس آرنولد که *الدعوة الی‌الاسلام* نام دارد یا کتاب تمدن *اسلام و عرب* نوشته گوستاو لوبون و غیره.

اما حالا بیائیم ببینیم سرشت فرهنگ و تمدن اسلام چگونه بوده است؟ هر فرهنگی محور و

مبنایی دارد. ممکن است این مبنا یک یا چند اصل باشد؛ مثلاً محور تمام افکار افلاطون در مدینهٔ فاضله، "اخلاق" است. او می‌گوید چیزی به درد مدینهٔ فاضله می‌خورد که اخلاق مردم را خراب نکند. او هنر برای هنر را قبول ندارد، شاید علم برای علم را هم قبول نداشته است. حالا ما کاری به او نداریم و می‌خواهیم خود اسلام را مطرح کنیم.

در این شکی نیست که اصل اساسی فرهنگ اسلام توحید است و اعتقاد به این اصل در شئون تمدن و فرهنگ مسلمین تأثیر مستقیم داشته است. عرض کردم که فرهنگ اسلامی، تمدنها و فرهنگهای مقارن زمان خود را جذب و اقتباس کرد، اما باید اضافه کنم نه هر چیزی را؛ زیرا آنچه را که با اصول خودش سازگار نبود طرد کرد و نپذیرفت. مثلاً میتولوژی یونانی و افسانه‌های رب‌النوعها و پاگانیسم (شرک) یونانی را جذب و اقتباس نکرد بلکه آنها را چون با توحید سازگار نبودند طرد کرد. یک محور اساسی دیگر اسلام "اخلاق" است. مورخان و محققان تمدن و فرهنگ اسلام، نوشته‌اند که یکی از عوامل پیشرفت سریع اسلام مسألهٔ اخلاق و رفتار انسانی و عادلانهٔ مسلمین بوده است. ما، خیلی جاها شاهدیم که مغلوبین آمدند و خودشان مبلغ این فرهنگ شدند، که این امر در مورد ایران خودمان هم مصداق دارد. همان توماس آرنولد در کتاب *الدعوة الی الاسلام* می‌نویسد: «هنگامی که لشکریان اسلام وارد اردن شدند مسیحیان اردن نامه‌ای برای آنان به این مضمون نوشتند: ای مسلمانان، شما نزد ما از رومیان محبوبترید، اگر چه آنها همکیش ما هستند ولی شما نسبت به ما عادلتر و نیکو رفتارترید.»

گوستاولوبون در کتاب *تمدن اسلام و عرب* (ترجمه فارسی) می‌نویسد: «اخلاق مسلمین صدر اسلام از اخلاق امتهای روی زمین و به خصوص ملتهای نصرانی به طور نمایانی بهتر و برتر بوده است. آنان در عدالت، میانه‌روی، مهربانی، گذشت و سهل‌انگاری نسبت به اقوام مغلوبه، وفای به عهد، بلندی همّت، معروف و مشهور بودند و رفتارشان با دیگر ملتّهای اروپایی، به خصوص آنهایی که در زمان جنگهای صلیبی بوده‌اند، متفاوت است.»

باید توجه داشته باشیم که ما از مسلمین صدراسلام سخن می‌گوییم نه از حکومتهای اموی و عباسی که نژادپرست و ستمگر بودند و از روح اسلام چیزی در آنها نبود و سرانجام خود مسلمین علیه آنها شوریدند و این شورش و مخالفت را به حکم اسلام می‌کردند، چنانکه مثلاً شعارشان این آیهٔ قرآن بود: *أذن للذین یقاتلون بأنّهم ظلموا*

باری ما اساس فرهنگ اسلام را باید در قرآن بجوییم، آنگاه پی می‌بریم که چه چیز مایهٔ تمایز این فرهنگ با دیگر فرهنگهاست. مثلاً فرهنگ اسلام با فرهنگ مسیحیت چه تفاوتی دارد. این انجیلها، بنابر قول خود مسیحیان، تا ۱۲۰ سال بعد از حضرت عیسی (ع) از حوّاریون و شاگردان آنها نقل قول شده و یک سلسله داستانهای اخلاقی است. بنابراین نه از لحاظ اعتبار و اصالت با قرآن قابل مقایسه است و نه از حیث مطالب. مطالبی که در خود قرآن مطرح شده زمینه یا ظرفیت و استعداد جذب این علوم، این تمدن و این فرهنگ را داشته است و ما ابتدا باید دربارهٔ این زمینه صحبت کنیم. در اسلام و در قرآن به علم و دانش اهمیت و ارزش بسیار داده شده. در نخستین آیاتی که بر پیامبر (ص) نازل شده، یعنی آیات اول سورهٔ *علق*، از خواندن و قلم و تعلیم و تربیت سخن رفته است و نیز نخستین آیهٔ سورهٔ قلم ـ که آن هم از سوره‌های نخستین است ـ چنین آمده است: *والقلم و مایسطرون* یا آیاتی نظیر: *قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون، انمایتذکر اولوالالباب* (سورهٔ زمر، آیهٔ ۹) یا این آیه: *یرفع اللّه الذین آمنوا والذین اوتوالعلم درجات* (مجادله، ۱۱)؛ یا *انمایخشی اللّه من عباده العلماء* (فاطر، ۲۸) و یا: *ومن یؤتی الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً* (بقره، ۲۶۹).

همچنین در احادیث و روایات اسلامی، مثلاً

طلب العلم فریضة علی کلّ مسلم و مسلمة یا اطلبوا العلم ولو بالصین. کتاب معتبر *اصول کافی* باب اول آن دربارهٔ عقل و جهل و باب دوم درباره فضیلت علم و علما و تعلیم و تعلّم است. همین زمینهٔ اعتقادی باعث جذب فرهنگها و علوم و معارف دیگر اقوام شد و محرک و مشّوق مسلمین برای پی‌گیری آنها گشت. مثلاً اگر ما می‌بینیم مسلمین از اواخر قرن دوم و به خصوص در قرن سوم دنبال فلسفه رفته‌اند، اگر چه کسی ممکن است بگوید مقاصد دیگری، مثلاً اغراض سیاسی، در کار بود، ولی می‌توان گفت: نه، زمینهٔ قبول روش استدلال و فلسفه در اسلام و قرآن فراهم بوده است. قرآن در اثبات وجود خدا بی‌آنکه با زبان فلسفه، یعنی اصطلاحات، سخن بگوید چنین استدلال می‌کند: *ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون*؟ (طور، ۳۵) یعنی آیا آنها بی‌سبب و بدون فاعل، و بدون هیچ خالقی به وجود آمده‌اند یا خودشان آفریدگار بوده‌اند؟ یا دربارهٔ توحید و یگانگی خداوند این‌گونه استدلال می‌کنند: *و ما کان معه من اله اذا لذهب کلّ اله بما خلق ولعلا بعضهم علی بعض* (مؤمنون، ۹۱) یعنی: با او خدایی نیست اگر نه هر خدایی مخلوق خویش می‌برد و برخی‌شان بر برخی دیگر برتری می‌جستند. همچنین در مورد علوم طبیعی؛ مثلاً بنا برگفته طنطاوی در تفسیر خود، حدود ۷۵۰ آیه قرآن دربارهٔ طبیعیات است. خوب این زمینه‌ای می‌شود برای آنکه مسلمانان دنبال این علوم بروند. *قُل انظروا ماذا فی‌السماوات و الارض* (یونس، ۱۰۱) یا: *وفی‌الارض آیات للموقنین و فی‌انفسکم افلاتبصرون* (ذاریات، ۱۹ و ۲۰). ببینید چقدر اینها زمینهٔ فکری را آماده می‌کنند تا مردم به دنبال علوم یا دنبال فلسفه یا دنبال علم خداشناسی بروند.

پس به نظر من، دلیل اینکه این علوم و معارف در تمدن اسلامی شکوفا شد این است که در فرهنگ اسلام زمینهٔ این امر فراهم بوده است، والاّ در فرهنگ عربها صرف نظر از اسلام، چنین زمینه‌ای فراهم نبوده است. دین اسلام یک دین عربی نیست؛ قرآن به زبان عربی است، اما فرهنگ، فرهنگ آن عربی نیست. فرهنگی که در عربستان مقارن ظهوراسلام وجود داشته یک مقداری علم انساب بوده و یک مقداری شعر و مقداری هم تاریخ و دیگر هیچ. به قول ویل دورانت (تاریخ تمدن جلد ۱۱): در قبیلهٔ قریش (یعنی در شهر مکه) بیش از ۱۷ تن خواندن و نوشتن نمی‌دانستند، یعنی این مسائل اصلاً برای آنها مطرح نبوده است. بعد مسلمین با این چیزها آشنا شدند؛ با قرآن آشنا شدند و همین، زمینهٔ جذب و اقتباس بسیاری از فرهنگ‌ها شد؛ چنانکه با رواج ترجمه یا به

*** دکتر مجتبوی: امتیاز فرهنگ اسلامی جهانی بودن پیام آن است، در حالی که پیام ادیان دیگر فراگیر همهٔ زمانها و مکانها نیست.**

اصطلاح نهضت ترجمه بسیاری از دانستنیها به خصوص علوم و فلسفه یونان به عربی برگردانده شد. اما اگر زمینهٔ فکری آنها نبود مسلمین اصلاً استقبال نمی‌کردند. این ظرفیت و پذیرش بود که آن نهضت علمی و فکری و فلسفی و ادبی در قرنهای چهارم و پنجم پدید آمد که قرون طلایی اسلام نامیده شده، در همهٔ رشته‌های علوم و دانشها، بسیاری از دانشمندان که در تاریخ اندیشه و دانش بشر کم نظیر بوده‌اند ظهور کردند و کتابخانه‌ها از علوم و تحقیقات آنها پر شد. اینها در همان حال که به کار علم و پژوهش مشغول بودند و اهل مشاهده و تجربه بودند و به تجزیه و تحلیل می‌پرداختند، مسلمان هم بودند و ایمان دینی‌شان سالم بود و با فرهنگ اعتقادی خود همگام بودند و هیچ دلیلی نداریم که بگوییم مثلاً بیرونی یا ابن‌سینا مسلمان معتقد نبودند. ابن‌سینا برای تأکید بعضی از مسائل فلسفی خود از آیات قرآن شاهد می‌آورد، همچنانکه ملاصدرا در قطعات متعدد و مختلف آیاتی از قرآن را ذکر می‌کند و آنها را الهام‌بخش مطالب جدیدی در فلسفهٔ خویش می‌داند. این زمینه و استعداد، بواسطهٔ این کتاب الهی فراهم شده و مسلمین با داشتن این زمینه به تدریج از لحاظ فرهنگی پیش رفتند و قویتر شدند، به طوری که امروز از لحاظ فکری و اعتقادی، فرهنگی غنی در اختیار داریم، چه نام آن را کلام بگذاریم و چه فلسفه، برای منظور ما فرقی نمی‌کند. در *اصول کافی* روایتی نقل شده است به این مضمون که «خدای عزوجل می‌دانست که در آخر زمان اقوامی خواهند آمد که ژرف نگرند. از این رو سورهٔ قل‌هوالله‌احد و آیات آغازی سورهٔ حدید را نازل فرمود.» آیا این روایت نمی‌تواند اشاره به این مطلب باشد که فرهنگ اسلام در طول تاریخ خود غنی‌تر و پیشرفته‌تر می‌شود.

پس نخستین عنصری که فرهنگ و تمدن اسلامی را ممتاز و متمایز می‌کند خود اسلام است، به این معنی که با مبانی و اصول خود زمینه‌هایی فراهم کرده تا سرمایه‌های فرهنگی پیشینیان نیز در تمدن و فرهنگ اسلام جذب شود و حال آنکه این زمینه‌ها برای دیگر فرهنگها وجود نداشت و در میدان علم و فکر و فلسفه چنان وضع پویا و بالنده و فعالی را در علوم و معارف برایشان پدید نیاورد. به راستی قابل تأمل است که چطور بعد از یک مدت کوتاهی که اسلام استقرار یافت تمدن و فرهنگ اسلامی به قول ویل دورانت این همه گسترش پیدا کرد و حدود پنج قرن پیشتاز شد. بنابراین آنچه که مایهٔ تمایز فرهنگ اسلام است باید در خود اسلام جستجو کرد و آنچه مایهٔ تمایز تمدن اسلام است باز قسمتی از آن در خود

*** دکتر مجتبوی: مورخان و محققان تمدن و فرهنگ اسلام، نوشته‌اند که یکی از عوامل پیشرفت سریع اسلام مسألهٔ اخلاق و رفتار انسانی و عادلانهٔ مسلمین بوده است.**

اسلام و فرهنگ اسلامی است و قسمتی هم براثر شرایط و حوادث و احوال و کوشش و تلاش خود مسلمین پدید آمده است. حالا اینکه بر اثر کدام حوادث و عوامل تمدن دچار انحطاط شد موضوع دیگری است، اما باید بگوییم فرهنگ اسلام انحطاطی پیدا نکرده و نخواهد کرد و این دلایل متعدد دارد؛ مثلاً دین اسلام را که با مسیحیت مقایسه می‌کنید می‌بینید در مسیحیت متعارف، فرد از لحاظ وظایف دینی چندان مسئولیت و تکالیف مؤثری ندارد، اما در اسلام فرد مسلمان روزی پنج بار نماز می‌گزارد، یک ماه روزه می‌گیرد، حج می‌رود، جهاد دارد، خمس و زکوة می‌دهد و امر به معروف و نهی از منکر می‌کند. خلاصه، اسلام پیوسته در تمام مراحل و شئون زندگی مسلمان نفوذ و تأثیر دارد و حتی کار مفید را هم عبادت می‌داند.

دکتر محقق: من یک نکته دیگر را هم در همین رابطه مطرح می‌کنم؛ دانشمندان اسلامی وقتی با فرهنگهای دیگر برخورد می‌کردند اینطور نبود که همین طوری کورکورانه مطلبی را بپذیرند و آن را بدون توجه به آنچه که باورهای خودشان بوده نقل کنند. زمانی در لندن در یک درسی شرکت می‌کردم که استاد آن درس کتاب *پاتنجل* ابوریحان بیرونی را درس می‌داد. ابوریحان این کتاب را از سنسکریت به زبان عربی ترجمه کرده است. اصل این کتاب *یوگاسوترا* است که از سانسکریت مستقیماً به همین نام به انگلیسی درآمده. من وقتی این دو کتاب را با هم تطبیق می‌کردم متوجه شدم که ابوریحان در حقیقت کتاب را به آنچه که معتقدات خودش بود گرایش داده است. یعنی آن را آنچنان که در اصل بود، نیاورده است، بلکه به عنوان یک فرد مسلمان و عالم که به کیفیات مطلب شرعی آگاه بوده بانگرش و دیدگاههای خودش، آن را ترجمه کرده است؛ برخلاف مترجمین

زبان یونانی آن عهد که مترجمین حرفه‌ای بودند. آن مترجمین نمی‌توانستند اثر را تغییر و تحول بدهند و از این جهت تا اندازه‌ای کارشان نامفهوم است و تنها زمانی که آثار مترجمان به دست دانشمندانی مانند فارابی و ابن سینا افتاد قابل فهم گردید و متحول شد. مترجمین اولیه چونکه خودشان در فلسفه مهارت نداشتند، کلمه به کلمه ترجمه می‌کردند و لذا گاهی اوقات که ترجمه‌ها را نگاه می‌کنیم می‌بینیم نامفهوم است، ولی وقتی به مشروح گزارشهایی که فارابی یا ابن‌سینا از این آثارداده‌اند نگاه می‌کنیم می‌بینیم که مفهوم می‌شود. بنابراین آنها که خودشان فیلسوف بودند مطالب دیگران را طابق‌النعل بالنعل نمی‌آوردند و لذا الان که در ادامهٔ فلسفهٔ یونان به زمان ملاصدرا و میرداماد و به مکتب حکمت متعالیه، می‌رسیم، اگر کسی بیاید آنها را مقایسه بکند با آنچه که از ارسطو و افلاطون ترجمه شده می‌بیند که «بینهمابون بعید». پس به این نتیجه می‌رسیم که تفکر خارجی و بیگانه وقتی به دست یک مسلمان دانشمند می‌رسید آن فرد مسلمان وجود ذهنی خودش را هم درآن اثر عجین می‌کرد و سپس آن را ثبت می‌کرد. یعنی به قول فرنگیها مطلب را در کانتکس context اسلامی در می‌آوردند و این خود یکی از ممیزه‌های فرهنگ اسلامی بود.

*** دکتر محقق: یکی از علل انحطاط فرهنگی در میان مسلمانان همان تعصباتی بود که در نتیجهٔ ظلم و جور و استبداد خلفای عباسی پیدا شد که تفکر اشعری را که تفکر جبر بود، بر مردم حاکم کردند تا خودشان هرگونه ظلم و ستم بکنند.**

نامه فرهنگ: با توجه به مطالبی که اساتید محترم مطرح فرمودند، می‌خواستیم بپرسیم آیا می‌توان فرهنگ اسلامی را از تمدن اسلامی متمایز دانست.

حجت‌الاسلام محقق داماد: پاسخ مختصر و کوتاه این سؤال کلمه «خیر» است، اما آن را کمی توضیح می‌دهم:

نگرشی به تاریخ ادیان روشن می‌سازد که فرهنگ هر یک از ادیان الهی تا زمانی که با اصول و پایه‌های نهاده شدهٔ آن دین که زیربنای تمدن آن عصر بوده انطباق داشته و از مدار اصولی خارج نشده باشد، آن دین هم از استحکام و استواری برخوردار است. در ادوار قبل از ادیان نیز حال بدین منوال بوده؛ عصر حجر، فرهنگ خاص خود را داشته که متفاوت با فرهنگ عصر مفرغ است. یهودیت و مسیحیت هم فرهنگهای ویژه خود را داشته‌اند. هرگونه دستکاری در فرهنگها که روبنای اجتماعی ادیان بوده و عدول از اساس دین سبب درهم ریخته شدن یا تزلزل اساس آن دین گردیده است. با این بیان، اساساً فرهنگ اسلامی از تمدن اسلامی که در کتاب آسمانی آورده شده قابل انفکاک نیست؛ اگر هم روزی بر پایه‌های تمدن اسلامی فرهنگ دیگری قرار بدهیم آن وقت بر آن فرهنگ نمی‌توانیم صفت اسلامی را اطلاق کنیم و آن فرهنگ، فرهنگ دیگری است ناسازگار با تمدن و پایه‌های اصلی آن. برای روشن شدن مطلب مثالی می‌آوریم: در اسلام ارجحیت افراد با پرهیزکارترین است و رنگ پوست و اختلاف زبان و تعداد قبایل و شعوب، مناط نمی‌باشد، حال اگر به فرهنگ عقب افتادهٔ تبعیض‌نژادی و برتری رنگ پوست اعتبار بخشیم مطمئناً از تمدن اسلامی دور افتاده‌ایم و روبنایی ساخته‌ایم که مغایر و متفاوت با تمدن اسلامی و فرهنگ اسلامی و شاخ و برگهای درخت اسلام است. اطمینان دارم کسی انتظار ندارد تا بر درخت انجیر برگ بید مشاهده کند، بنابراین قائل شدن تمایز بین فرهنگ اسلامی و تمدن اسلامی به وجود آوردن ملقمه‌ای ناهمگون است.

ویل دورانت در خصوص ارتباط تمدن و فرهنگ

و عدم تمایز یکی بر دیگری در کتاب *تاریخ تمدن* چنین می‌گوید: «تمدن را می‌توان به شکل کلی آن عبارت از نظم اجتماعی دانست که در نتیجهٔ آن خلاقیت فرهنگی امکان‌پذیر می‌شود و جریان پیدا می‌کند.» و در جایی دیگر می‌گوید: «تربیت (فرهنگ) وسیله‌ای است که مدنیت را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌سازد.»

با این بیان که تائیدی بر گفتار ماست معلوم می‌شود که فرهنگ وابسته به هر تمدن از آن جدایی‌پذیر نیست، بلکه فرهنگ گسترش همان مدنیت است، که سبب بقاء آن تمدن و انتقال آن به آیندگان و نسلهای بعدی است.

دکتر اعوانی: برای پاسخ به این سؤال لازم است ابتدا بنده یک توضیح لغوی درباره تمدن و فرهنگ عرض کنم، زیرا به نظر حقیر لغات در اصل وضع و از حیث اشتقاق، بر معنای حقیقی خود دلالت می‌کنند. کلمهٔ تمدن از ریشه مَدَنَ آمده است و عرب می‌گوید «مَدَن بالمکان ای اقام به» یعنی در آن مکان اقامت کرد یا در آن مکان ماند. پس لازمه تمدن، ماندن یا اقامت کردن در مکان است. پس لازمه پیدایش یک تمدن، آن است که یک قومی در جائی سکونت و آن را آبادان کنند. کلمهٔ civilization که در زبانهای اروپائی برای توصیف تمدن بکار می‌رود، همین معنی را افاده می‌کند، زیرا از ریشهٔ هند و اروپائی Kei ـ مثلاً از ریشه یونانی Keisthai ـ یعنی قرار داشتن، نهادن و

*** دکتر مجتبایی: امروزه توجه به پیشرفتهای علمی و فرهنگی مغرب زمین موجب شده که ما همه چیز را با معیار آنها بسنجیم؛ در حالی که باطن این پیکرهٔ اعجاب‌انگیز به زیبایی و فریبندگی ظاهرش نیست.**

دکتر مجتبایی: به نظر من میان این دو مفهوم (فرهنگ و تمدن) نوعی تفاوت و تمایز وجود دارد، و از این روست که در زبانهای مختلف برای آنها دو لفظ یا الفاظی جداگانه بکار می‌رود، و هر لفظ معنا و مدلول خاص خود را دارد؛ ولی کشیدن خطّ فارق و فاصل میان آنها همیشه آسان نیست. هر دو با هم مانند دو روی یک سکّه، یک واحد به هم پیوسته می‌سازند. رابطهٔ میان تمدن و فرهنگ یا معارف چیزی شبیه به رابطهٔ جسم و جان در انسان، یعنی رابطهٔ اعمال و حرکات و تظاهرات جسمانی و حالات و تجلیّات فکری و ذوقی و عاطفی است. رابطهٔ میان آنها رابطه‌ای است متقابل و متعامل ـ و هر یک موجب تحول و تطور دیگری می‌شود و هر دو در هم مؤثر و لازم و ملزوم یکدیگرند. به هر حال ساختار ظاهری اجتماع و شرایط و لوازم زندگانی اجتماعی یک چیز است، و تأثیری که انسان از این عوامل می‌پذیرد و تظاهرات و تجلیّات این تأثیر و تأثر در اشکال و احوال و صور مختلف، چیز دیگر.

مستقر شدن، گرفته شده است و از همین ریشه است لفظ city در انگلیسی. چنانکه ریشه polis در زبان یونانی به معنای مدنیه و شهر در اصل اشتقاق، به معنای پُری است و با کلمه pur (پُر) در زبان سانسکریت به معنای شهر تناسب دارد. در زبان سانسکریت هم کلمه purusa (پوروشا یا نفس جهانی) از همین ریشه مشتق شده است که به معنای "شهروند" یا جوهری است که وجود عالم یا وجود فرد را پر کرده است. در تفکر افلاطون و نیز در جهان‌بینی هندی نفس یک شهروند الهی در وجود انسان است. مدینهٔ فاضله و مدینهٔ وجود انسان از اجزا و عناصر واحدی تشکیل شده‌اند و اصول حکومت در هر دو مدینه یکی است؛ بدین معنی که مدینهٔ فاضله آن مدینه‌ای است که در آن نفس ناطقه یا حکم، حاکم باشد و نیز اصل عدالت در هر دو مدینه مبتنی بر این است که هر عضوی از مدینه وظایف لایق و شایستهٔ خود را انجام دهد.

امّا کلمه فرهنگ در زبان یونانی paideia به

معنای پرورش کودک است. در زبان لاتین کلمه cultura یا فرهنگ، پرورش یا ادب نفس است و بیشتر با کلمه ادب و آداب مناسبت دارد. گاهی کلمهٔ فرهنگ مترادف با Traditio به معنی آداب و عادات و سنن الهی است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود که به معنای فرادهش است (به آلمانی uberlieferung) و کلمه فارسی فرهنگ همهٔ این معانی را در بر دارد.

از این بحث می‌توان نتیجه گرفت که فرهنگ با ذات وجود انسان ارتباط دارد و فضایل و کمالات انسانی از طریق فرهنگ به انسان آموخته می‌شود و علوم و فنون و صناعات از طریق فرهنگ به انسان انتقال می‌یابد. فرهنگ عام‌ترین مقوله‌ای است که با زندگی انسان ارتباط دارد و شاید بتوان گفت که فرهنگ فصل ممیز انسان از حیوان است و به تعبیر دیگر انسان، حیوان با فرهنگ و حیوان، انسان بی‌فرهنگ است؛ به این معنی فرهنگ شامل هر چیزی می‌شود که به انسان اختصاص دارد و مقولاتی چون زبان، دین، ادبیات، هنر، فن، صناعت، آشپزی، معماری، و ساختن ـ به همه معانی این لفظ را در بر می‌گیرد؛ امّا باید توجه داشت که در یک تمدن دینی مانند اسلام و مسیحیت یا آیین بودا دین فقط یک عامل از عوامل تشکیل دهندهٔ فرهنگ نیست، بلکه واقعیت دین در تمدنهای دینی، کل فرهنگ را تشکیل می‌دهد. گویی در یک تمدن دینی معنای دین و فرهنگ یکی است. فرهنگ دینی زبان خاص خود را دارد که با وحی الهی مرتبط است. در یک تمدن دینی اعتقاد بر این است که هر چیزی از وحی الهی نشأت گرفته است؛ فی‌المثل در فرهنگ اسلامی بر این اعتقاد بوده‌اند که علوم و فنون را ادریس پیغمبر به نوع بشر آموخته است و یا فلان علم را فلان پیامبر به بشر تعلیم داده است؛ در تورات معلّم بشر پیامبری به نام اخنوخ (Enoch) این کار را به عهده داشته است؛ در تمدن و فرهنگ یونانی حکیم یا پیامبری که علوم و فنون را به ابناء بشر تعلیم داده است هرمس الهرامسه یا هرمس مثلث بالعظمه است که مسلمانان او را همان شیث النبی یا ادریس پیامبر می‌دانستند. ماحصل کلام اینکه در تمدنهای غیردینی، خاصه در تمدن جدید غرب، دین فقط یکی از مظاهر و نمودهای فرهنگ (و آن هم یک عنصرکم اهمیت، اگر نگوئیم بی‌اهمیت) تلقی می‌شود در حالی که در تمدنهای دینی، دین همه مظاهر تمدن را در بر می‌گیرد.

مثلاً فرهنگ و تمدن اسلامی فرهنگ و تمدنی است که با اسلام ارتباط دارد؛ یعنی با وحی، یا اسلامی که از طریق وحی و از طرف خداوند به رسول اکرم ابلاغ شد. یعنی در واقع وحی اسلامی اساس و بنیاد تمدن اسلامی است و تمدنهای دینی البته از وحی آغاز می‌شوند. مثلاً وحی به تمدن مسیحی یا یهودی، با وجود اختلاف میان آنها شکل و سامان داده است. شخصیت حضرت موسی (ع) و کتاب تورات سازنده تمدن یهود و شخصیت حضرت عیسی (ع) و کتاب انجیل سازندهٔ تمدن مسیحی است؛ و همچنین است قرآن و شخصیت حضرت رسول (ص) که سازندهٔ تمدن اسلامی است.

نامه فرهنگ: با اجازهٔ اساتید و با توجه به مطالبی که مطرح شد، می‌خواستیم بپرسیم آیا این نظر درست است که اوج شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی، قرون چهارم و پنجم هجری بوده است؟ اگر

این نظر درست است، وضعیت فرهنگ و تمدن اسلامی پس از این قرون را چگونه توصیف می‌کنید؟

حجت‌الاسلام محقق داماد: اگر برای فرهنگ متکی به یک مدنیت، حالت ایستا و غیر متحرک قائل شویم آن وقت پاسخ قسمت اول سؤال شما آری است، ولی باید توجه داشت که اصول مدنیت، خصوصاً قواعد و آداب اسلامی اساساً لایتغیر است زیرا اگر تغییری در آنها داده شود، آن وقت صفت اسلامی را از دست خواهد داد در حالی که فرهنگ مبتنی بر آن اصول، هر زمان قابل توسعه و ترقی خواهد بود.

پیش از ورود به بحث بهتر است یک نظر اجمالی تاریخی به شروع قرن چهارم هجری بنماییم تا امکان توضیح مسأله آسانتر باشد.

اسلام در مدت زمان کوتاهی به یاری مسلمین در نقاط مختلف جهان گسترش یافت. قواعد و آداب و اخلاقیات ممتاز اسلامی این بسط و توسعه را آسان می‌کرد، تا آنجا که طی سه قرن، سرزمینهای گشوده شده بوسیلهٔ اسلام به مراتب از سرزمینهای دورهٔ قدرت و استیلای روم وسیعتر بود. وقتی وسعت ارضی یک امپراطوری (اینجا الزاماً کلمه امپراطوری را بکار می‌برم زیرا مورخین نیز از آن استفاده کرده‌اند) به حدی برسد که ادارهٔ امور آن با مشکلاتی مواجه باشد، امپراطوری به انحطاط می‌کشد. همانطور که بالاخره امپراطوری روم سروکارش به تجزیه کشید و حکومتهای مستقل پدیدار شدند.

اگر سرزمینهای گشوده شدهٔ اسلام را در ابتدای قرن چهارم هجری، امپراطوری اسلامی بنامیم، نمی‌توانست از این سرنوشت جدا بماند. وسعت ارضی به حدی بود که ادارهٔ آنها از مرکز خلافت آن هم با وسائل ارتباطی آن زمان، اگر محال نبود به دشواری انجام می‌شد. مورخین، خصوصاً آدام متز، مؤلف کتاب تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری معتقد است بر خلاف امپراطوری روم که پس از انحطاط دچار تجزیه و سقوط کامل شد. امپراطوری اسلامی این راه را نپیمود:

«اگر چه هر امیری بر متمرد خود مسلط شده و استقلال یافت و... به جز بغداد و اطراف آن چیزی در دست خلیفه نماند ولی کماکان در مساجد خطبه با نام خلیفه عباسی آغاز می‌شد. با همهٔ این احوال سرزمینهای اسلامی از نظر سیاسی، مذهبی تقسیم نشد و سرزمین واحد تلقی می‌شد.»

تا حدود سال ۳۲۴ هجری (۹۳۵ میلادی) تجزیهٔ اداری امپراطوری اسلامی تقریباً انجام شده بود و بر هر قسمتی خاندانی بالاستقلال حکومت اداری داشت ولی ارتباط مذهبی خود را با مرکز خلافت و پیروی از مذهب قطع نکرده بود و دراین زمان خاندانها و امرای حاکم به این شرح بودند.

۱ - خاندان بویه بر فارس و ری و اصفهان و غرب ایران
۲ - محمدبن الیاس در کرمان.
۳ - خاندان حمدان در موصل و دیار بکر و شمال بین‌النهرین.
۴ - محمد بن طنج ملقب به اخشید در مصر و شام.
۵ - فاطمیان در تونس و مراکش.
۶ - عبدالرحمن اموی ملقب به ناصر در آندلس.
۷ - ابوطاهر قرمطی در یمامه و بحرین.

*** حجت‌الاسلام محقق داماد: فرهنگ وابسته به هر تمدن از آن جدایی‌پذیر نیست، بلکه فرهنگ گسترش همان مدنیت است که سبب بقاء آن تمدن و انتقال آن به آیندگان و نسلهای بعدی است.**

۸ - دیلمیان در طبرستان و گرگان
۹ - نصربن‌احمد سامانی در خراسان.
۱۰ - آل برید در اهواز و واسط و بصره.

گرچه تشکیل این حکومتهای اداری به ظاهر یک نوع ملوک‌الطوایفی تلقی می‌شود ولی در قرون چهارم و پنجم که دراینجا مورد نظر است سبب گسیختگی کامل حکومت اسلامی نشد؛ زیرا دو جاذبهٔ نیرومند این حکومتها را به یکدیگر پیوند می‌داد.

اول پیروی کامل از دین مبین اسلام و رعایت تامه قواعد و آداب مذهبی.

دوم که از اصل اول نشأت می‌گرفت، قبول ریاست دینی خلیفه که مقر آن در بغداد بود. دراین دوره،که اسلام از جنگهای طولانی و ممتد خود خلاص شده بود و حکام محلی هم که ادارهٔ امور منطقهٔ تحت نفوذ خود را مستقلاً به دست آورده بودند، مجال آن را نداشتند که در امور زیر به دانشمندان و علمای دینی توجه بیشتر نمایند.

۱ - از دستورات اسلامی یکی آن بود که از گهواره تا

گور به دنبال دانش باش و دانش در هر کجا باشد، به فراگیری آن همت گمار. چون محدودیتی از نظر دین در دانش اندوزی نبود، بی محابا علما در بسط فرهنگ اسلامی و سایر علوم صرفِ وقت کردند.

۲ ـ وسعت سرزمینهای گشوده شده از اروپا و آفریقا گرفته تا حدودی از چین به این دانش اندوزی و انتقال آن از طریق سرزمینهای اسلامی به یکدیگر و سایر نقاط مجال کافی می‌داد.

۳ ـ تا آن زمان گنجینه معارف اسلامی منحصراً کلام‌الله مجید و گفتار و کردار پیامبر اسلام و تعالیم ائمه اطهار بود و البته احادیثی هم وجود داشت. همهٔ این مآخذ و منابع برای تعبیر و توضیح بیشتر دین بود تا برای اقوام و مللی که با تمدنهای متفاوت به اسلام گرویده بودند، قابل فهم و درک شود. بنابراین باب تفسیر و علوم مربوط به آن و انطباق تعالیم بر نیازمندیهای روزمره از جانب فقها و دانشمندان زمان گشوده شد.

به این ترتیب، قرون چهارم و پنجم دوران پایه‌گذاری فرهنگ اسلامی و غنی سازی آن شد و از طرف دیگر وحدت مذهبی حکومتهای مستقل و پیروی آنها از خلیفه بغداد سبب انتقال دانشهای رایج در آن زمان گردید.

مطالب قبلی را می‌توان چنین خلاصه کرد که در قرون چهارم و پنجم، گسترش فرهنگ اسلامی چون تقریباً در آغاز کاربود شتاب بیشتری داشت. ولی این دلیل آن نیست که بعد از قرن پنجم تاکنون فرهنگ اسلامی جریان عادی و طبیعی خود را نداشته باشد. وجود مفسران و متکلمان و فلاسفه اسلامی در قرون بعد حتی در زمان حاضر دلیل صحت این مدعا است.

دکتر اعوانی: امروزه همه جا بحث از شکوفائی، انحطاط و رکود فرهنگها و تمدنهاست. بعضی از متفکران مغرب زمین از قبیل گیبون، اشپنگلر، توین‌بی و دیگران مسألهٔ علل رونق و شکوفائی و یا رکود و انحطاط فرهنگها را محور اصلی تأملات خود قرار داده‌اند و به تبع آن، اخیراً این بحث در ممالک شرقی و اسلامی نیز مطرح شده است و ملاکها و معیارهائی که متفکران مغرب زمین برای شکوفائی و انحطاط فرهنگها مشخص کرده‌اند متأسفانه ـ بطور کلی ـ از یک دید بشرمآبانه و غیر دینی دورهٔ رنسانس نشأت می‌گیرد و در نزد شرقیان هم ملاک و معیار داوری قرار گرفته است. امّا مهمترین سؤالی که باید مطرح و به آن پاسخ داده شود، این است که ملاک و معیار ارتقاء و انحطاط چیست؟ تا ملاکها را دقیقاً مشخص نکنیم، نمی‌توان به این سؤال پاسخ داد. آن

*** حجت‌الاسلام محقق داماد: در قرون چهارم و پنجم، گسترش فرهنگ اسلامی شتاب بیشتری داشت، ولی این دلیل آن نیست که بعد از قرن پنجم، فرهنگ اسلامی جریان عادی و طبیعی خود را نداشته باشد.**

چه مسلم است این است که بیشتر معیارهائی که ملاک قضاوت قرار می‌گیرد، معیارهائی است که از فرهنگ و تمدن جدید غرب مایه می‌گیرد. مثلاً یکی از ملاکهای ارزشی جدید غرب، پیشرفت تاریخی یا پیشرفت مادی است که کاربرد آن در یک تمدن دینی نادرست ـ اگر نگوئیم خطرناک ـ است. گاهی ملاک داوری درباره فرهنگها و تمدنهای باستان علم و تکنولوژی به معنای جدید کلمه است؛ یعنی هر تمدنی هر چه بیشتر به پیشرفت علم و تکنولوژی به معنای جدید آن کمک کرده باشد، مترقی وگرنه منحط است. گاهی هم ملاکهای سطحی دیگر به عنوان معیار مورد استفاده قرار می‌گیرد. و نتیجه این می‌شود که آنچه در تمدنهای اصیل سنتی و دینی نشانه فساد و اضمحلال و انحطاط بوده است، نشانهٔ پیشرفت و اوج و اعتلای فرهنگ تلقی می‌گردد. آنچه را که حکمای هند و یونان، مثل افلاطون، عصر طلائی تاریخ بشر می‌خواندند از دیدگاه این متفلسفان متجدد، عصر تاریکی و خرافات نامیده می‌شود بنابراین کسی که در صدد ارزش‌یابی مجدد ارزشها و ملاکها دربارهٔ این مسأله برآید، کمک مهمّی به حلّ این مسأله کرده است.

در مورد جزء اوّل این سؤال به نظر من، اگر پیشرفت علوم و فنون را معیار ارزیابی فرهنگها قرار دهیم، جواب مثبت است و قرن چهارم و پنجم اوج شکوفائی علوم و فنون اسلامی است؛ امّا اگر مراد این باشد که بگوئیم که قرن چهارم و پنجم به طور مطلق دوران اوج شکوفائی فرهنگ و تمدن اسلامی است، این مطلب به چند دلیل درست نیست. دلیل نخست، آنکه در تمدنهای دینی "دورهٔ طلائی" مربوط به زمانی است که پیامبر آن دین در آن می‌زیسته است و مدینه‌ای را که پیامبر آن دین پدید آورده است مدینه آرمانی تلقی می‌شود. دلیل دیگر اینکه یک تمدن دینی دارای یک مجموعهٔ وسیعی از امکاناتی است

که در زمانها و مکانها و قرون و شعوب مختلف تحقق می‌یابد و این امکانات را نمی‌توان در یک قوم و یا در یک محدودهٔ زمانی خاصی منحصر کرد. نمی‌توان گفت که فلسفه، علوم، فقه، حدیث، هنر، عرفان فقط در این دو قرن وجود داشته است.

امّا در مجموع باید گفت که قرن چهارم و پنجم درخشش خاص خود را داشته است و در این دو قرن، علوم و فنون مختلف هماهنگ و همگام با یکدیگر حرکت می‌کرده‌اند.

دکتر مجتبایی: همهٔ فرهنگهای جهان در طول حیات خود فراز و نشیبهائی داشته‌اند. من هم گمان می‌کنم که چند قرن اولیهٔ اسلام، دوران به اصطلاح طلائی فرهنگ و تمدن آن بوده است. منتها شاید بتوان از برخی جهات این دوران را تا اواخر سدهٔ هفتم گسترش داد. کسانی مانند ابن عربی، مولوی، سعدی، ابن فارض، خواجه نصیرالدین طوسی، و ابن خلد را نباید کم گرفت و از نظر دور داشت. اینها همه از بزرگترین نمایندگان کمال فکر و ذوق و از نخبگان عالم بشریت هستند. در آن روزگار و حتی تا چند قرن بعد، یعنی تا سده‌های ۱۷ و ۱۸ میلادی، چه در اروپا و چه در جاهای دیگر جهان کسانی که همطراز این بزرگان باشند بسیار اندک بوده‌اند. ولی به هر حال از قرن پنجم هجری آن قدرت حرکت و ابداع و خلاقیتی که پیش از آن در جهان اسلام پدید آمده بود رو به کاهش و ضعف نهاد و سرانجام کار به تقلید و تکرار و شرح و بسط همان یافته‌ها و اندیشیده‌های پیشین کشید، و کسانی که از این حدود فراتر رفته باشند فراوان نبوده‌اند. البته نباید فراموش کرد که تداوم فرهنگی یک چیز است و اوج و حضیض و فراز و نشیب آن چیز دیگر. امروزه توجه به پیشرفتهای علمی و فرهنگی در مغرب زمین بعد از انقلاب صنعتی موجب شده است که ما همه چیز را با آن مقایسه کنیم و با آن بسنجیم. این هم شاید فقط یک دوران اوج و فراز باشد، و هیچ معلوم نیست که عاقبت آن به کجا بکشد! باطن این پیکرهٔ اعجاب انگیز به زیبائی و فریبندگی ظاهرش نیست. در دنیای گذشتهٔ اسلامی هر گاه که به ندرت در جائی ثباتی برقرار شده و در جامعه از لحاظ جانی و مالی و اخلاقی اندک امنیتی احساس شده و فشار عوامل بازدارنده کاهش یافته، جلوه‌هائی از رشد تمدن و فرهنگ خود نمائی کرده است. عصر صفوی در ایران یکی از این دورانها بوده است؛ هنوز عالیترین نمونه‌های معماری و آثار ذوقی و هنری این دوره را در اصفهان می‌بینیم و مکتب علمی و فلسفی

*** دکتر اعوانی: در مجموع باید گفت که قرن چهارم و پنجم درخشش خاص خود را داشته و در این دو قرن، علوم و فنون مختلف هماهنگی و همگام با یکدیگر حرکت می‌کرده‌اند.**

اصفهان و شخصیتهای برجسته‌ای که به آن مکتب تعلق داشتند و یا در آن پرورش یافته بودند از روشن‌ترین چهره‌های فرهنگی ایران به شمار می‌روند. از اشاراتی که در تواریخ آمده و از نوشته‌های سیاحان خارجی مشاهده می‌شود که در بخشهائی از آن دوران، هم اقتصاد و کیفیات معاشی مردم رونق داشته و هم علم و هنر و صنعت. مقارن این دوران حکومت بابریان هند را می‌بینیم که درخشانترین دورهٔ تاریخ حکومت اسلامی در هند و یکی از درخشانترین ادوار تاریخ ملل اسلامی از لحاظ فرهنگ و تمدن بوده است؛ هم آثار تاریخی و هنری بازمانده از آن روزگار شاهد این گفته است و هم آنچه در تواریخ و نوشته‌ها دربارهٔ اوضاع و احوال مسلمانان آن سرزمین و ثبات اجتماعی و امنیت روحی و فکری و اخلاقی مسلمانان آنجا در برهه‌هائی از آن دوره دیده می‌شود.

*** دکتر مجتبایی: رشد تمدن و فرهنگ و خلاقیت در علم و هنر بیش از هر چیز ثبات و استقرار اجتماعی و امنیت و آسایش خاطر می‌خواهد و نیازمند انگیزه و تشویق و تقدیر است.**

نامه فرهنگ: مشهور است که در قرون اخیر فرهنگ و تمدن اسلامی دچار رکود و ضعف شده است، آیا این نظر را درست می‌دانید؟

دکتر مجتبایی: به نظر من فرهنگ و تمدن را همانطور که عرض کردم نمی‌توان در عمل و در واقعیت امور از هم جدا دانست. فرهنگ باید در تمدن متجلی شود و تمدن باید خاستگاه و پرورشگاه فرهنگ باشد. من در سؤال شما با ضعف تمدن و فرهنگ ملل اسلامی در قرون اخیر موافقم، ولی با رکود آن موافق نیستم. رکود معنای دیگری دارد. فرهنگ مردم مسلمان کلاً و عموماً هیچگاه راکد نبوده است. حرکت داشته ولی این حرکت نسبت به آنچه در غرب می‌گذشته (و تنهادر غرب و آن هم بعد از رنسانس و انقلاب صنعتی) ضعیف وکند، و تا صد سال پیش فاقد جهت بوده ولی راکد نبوده است. کوششهائی که در صد سال گذشته در جهت شناخت علل و عوامل این ضعف و در جهت چاره‌جوئی و راهیابی صورت گرفته، خود حرکت قابل توجهی بوده است و باید به آن امیدوار بود. تأسیس دانشگاهها و مراکز علمی و فرهنگی و هنری جدید، طبع و نشر کتب، اقدام به اخذ و اقتباس علوم و مظاهر تمدن و شیوه‌های جدید زندگی، ایجاد روابط با مراکز علمی و فرهنگی ملل دیگر، جنبشهای آزادی طلبانه و ترقی‌خواهانه، اینها همه حرکت بوده، هر چند کند و ضعیف و درگیر با عوامل بازدارندهٔ داخلی و خارجی.

شروع این ضعف یا شاید بتوان گفت انحطاط ، از همان قرن پنجم هجری بوده است، و علل آن منحصر به یک یا دو عامل نبوده است. چند عامل داخلی و چند عامل خارجی با هم در این جریان شرکت داشته‌اند. به گمان من در همان مراحل اولیه، مهمترین عامل، حکومت ترکان و ترکمانان و از همه شوم‌تر حملهٔ خونریز و ویرانگر مغول بوده که تمامی نهادهای فرهنگی و مراکز علمی را ویران کرد و رعب و هراسی که بوجود آورد موجب شد اهل علم آواره و سرگردان به نقاط دیگر بگریزند. حکومتهای فرزندان چنگیز و تیمور نیز که در پی آن در نواحی مختلف این منطقهٔ بزرگ آسیائی برقرار شده بودند، همیشه در جنگ و جدال بودند و پی در پی تغییر می‌کردند و جز چپاول و حفظ وضع خود و منافع خود غرض و غایت دیگری نداشتند و کلاً نسبت به فرهنگ و علم و ارزشهای انسانی بیگانه بودند. رشد تمدن و فرهنگ و خلاقیت در علم و هنر بیش از هر چیز ثبات و استقرار اجتماعی و امنیّت و آسایش خاطر می‌خواهد و نیازمند انگیزه و تشویق و تقدیر است، و این حاکمان عموماً و غالباً فقط شعر و خصوصاً قصیده و مویحه را می‌پسندیدند و به علمای دینی و به بعضی از صوفیه هم از روی ناچاری و غالباً به قصد فریب مردم گهگاه حرمتی می‌گذاشتند.

عامل خارجی دیگر در این دوران شروع و ادامهٔ جنگهای صلیبی بود که مانع تعاطی فکر و داد و ستد علمی میان ملتهای اسلامی و مغرب زمین شده بود. البته مسیحیان در طی این جنگها با تمدن و شیوهٔ زندگانی مسلمانان در خاور نزدیک آشنائیهای حاصل کردند و از این رهگذر برای جوامع اروپائی فوائدی حاصل شد، ولی راه دستیابی مسلمانان به مراکز علمی اروپای قرون وسطائی از این سو بسته شده بود. هر چند که اروپا در آن روزگار چندان چیز تازه‌ای برای عرضه نداشت،لیکن رفت و آمد آزادانه و مشاهده و ملاحظه و گفتگو می‌توانست انگیزهٔ حرکت و رشد باشد. با تشکیل حکومت عثمانی در آسیای صغیر و گسترش آن در سراسر غرب آسیا و خصوصاً کشمکشها و خصومتهائی که با دول اروپائی

پدید آمده بود در دوره‌های بعد از آن مانع دیگری برای تعاطی آزادانهٔ فکر و علم شد.

اما از عوامل داخلی، یکی غلبهٔ اشعریت بر فکر دینی و جبرانگاری و ستیزه‌گری با عقل و علم و فلسفه بود که از قرن چهارم و پنجم آشکار را مشاهده می‌شود. مسلمانان خیلی پیش از مسیحیان به فکر اصلاح و احیاء نهادهای دینی خود افتاده بودند. از زمان غزالی که کتاب *احیاء العلوم* را نوشت تا زمان شیخ احمد هندی معروف به مجددالف ثانی که مکتوبات خود را منتشر کرد و بعد آن تا این اواخر کسانی در فکر احیاء و تجدید اصالت دین بوده‌اند. ولی فرق ما با مسیحیان در این بود که اصلاح دین و کلیسا در غرب در جهت سازگار کردن دین با نیازها و شرایط تحول یافتهٔ زندگی بوده و با علم و عقل سر ستیز نداشته، ولی غزالی و پیروان و همفکران او از صرفیه و غیر صوفیه احیاء دین و تجدید صحّت و اصالت آن را با نفی اعتبار عقل و علم و فلسفه همراه کرده بودند؛ مثل اینکه دین از جای دیگر و عقل و علم از جای دیگری آمده است! البته این اشارهٔ گذرا ناظر به کلیّت و جامعیّت شخصیت علمی غزالی و نظایر او نیست. مبنای تفکر و دیدگاه ایشان درآن دوران به نوع دیگری بوده و با مسائل دیگر مواجه بوده‌اند که جز مسائل امروز ماست. دین و عرفان را با هم آشتی دادن و روح و جوهر عرفان را دوباره در دین زنده و جاندار کردن کار بزرگی بود. عامل دیگر، شروع تحجّر در بینش دینی و غلبهٔ آن بر افکار و یکسونگری و محدود شدن میدان اجتهاد، و از همه بدتر ریاکاری و تظاهر به تشرع و دینداری، و کینه‌توزی و خونریزی و سودجوئی و خودکامگی به نام دین بود که بنیاد دینداری مردم و اساس اخلاق اجتماعی را در موارد بسیار سست و متزلزل کرده بود. اعتراض به این احوال از سده‌های پنجم و ششم به بعد در ادبیات ما به نحو روشنی منعکس است. مذکّری که نگذاشت جنازهٔ فردوسی مسلمان را درگورستان مسلمانان دفن کنند یک نمونه منحصر به فرد و استثنائی نبود. تکفیر اهل علم و فلسفه امری رائج بودو جرئت و جسارت و رغبت را که لازمهٔ زندگی و تفکر علمی است از مردم می‌گرفت. ارزشگذاریهای جامعه در انگیزش و ایجاد رغبت و جهت‌گیری کوششها بسیار مؤثر است. ابوریحان بیرونی در غزنه آلتی اختراع کرده بود که اوقات نماز و ساعات روز را به دقت و به آسانی معین می‌کرد، اما امام جامع شهر آن را بر خلاف شرع دانست و کاربرد آن را منع کرد، زیرا اساس آن بر تقویم شمسی و ماههای رومی بود. بیرونی در رسالهٔ *افراد المقال فی امرالظلال* از این واقعه چنین یاد می‌کنند: «ابلهی است که خود را از برخورداری از مخترعات علمی محروم گردانیم، تنها از آنروی که از بیگانگان به ما رسیده است. مردم روم کسانی‌اند که چون ما راه می‌روند و خوراک می‌خورند، پس آیا بر ما واجب است که از راه رفتن و خوراک خوردن خودداری کنیم، تنها از آنروی که رومیان راه می‌روند و خوراک می‌خورند؟» ببینید اینگونه روی کرد به مسائل علمی با اصل "اطلبوالعلم ولو بالصین" چه فاصلهٔ عظیمی داود. در چین نه فقه اشعری تدریس می‌شده، نه کلام اشعری و کرامی. بیرونی در کتاب *الهند* درجائی بر حسب مورد به شرایطی که برای رشد و ترقی علوم لازم است اشاره می‌کند و رغبت به کسب علم و توجه و تشویق و ترغیب را لازمهٔ آن می‌داند، و در پایان سخنان خود با لحنی شکوه‌آمیز می‌گوید: "اما در روزگار ما شرایط بدین گونه نیست، بلکه واژگونهٔ آن است، و محال است که در این روزگار علمی نو پدید آید و نهالی نو بروید. و آنچه در این روزگار موجود است بازماندهٔ زمانی است که اوضاع بدانگونه بود که گفتیم." متاسفانه اوضاع و احوالی که در دوران حکومت ترکان غزنوی شروع شده بود و در گفته‌های بیرونی منعکس است تا هزار سال بعد هم ادامه داشته است. ترکان سلجوقی هم از ترکان غزنوی چندان بهتر نبودند، و نظامیّه‌هائی هم که تاسیس شد برای تدریس و تحصیل علوم صرفاً دینی بود و از حدود فقه شافعی و کلام اشعری چندان فراتر نمی‌رفت.

*** دکتر اعوانی: وحی اسلامی اساس و بنیاد تمدن اسلامی است و تمدنهای دینی همگی از وحی آغاز می‌شوند.**

دکتر *اعوانی*: باید گفت که به چند دلیل پاسخ این سؤال مثبت است. دلیل اول این است که عالم اسلام آن وحدت کلمه و یکپارچگی فرهنگی را که ظهور-اصل توحید در فرهنگ و تمدن اسلامی است از دست داده است و بازگشت به آرمانهای جاهلیت از

قبیل فرقه‌گرائی، تعصّب، نژادپرستی و غیره موجب تفرقه در صفوف امت اسلامی شده است. در قرون اولیه، اسلام یکپارچگی داشته و شکوفائی داشته و همین موجب رونق و شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی بوده است. هر چه پیشتر می‌رویم، این صفوف پراکنده‌تر می‌شود و این موجب تفرقه می‌شود و نهضتهای قومی، جای گرایش اصیل اسلامی و وحدت اسلامی را می‌گیرند. سلسله‌هایی تأسیس می‌شود که اساس آن قوم‌گرایی است. مثلاً در یک جا امپراطوری مغول تأسیس می‌شود، یک جا امپراطوری عثمانی تشکیل می‌شود، هر چند نامی از اسلام به میان می‌آید اما هر قومی در لاک خود فرو رفته است؛ یا مثلاً صفویه و امپراطوری عثمانی همیشه در جنگند و این در حالی است که هر دو مسلمانند. علت دوم، ضعف سلطهٔ سیاسی مسلمانان است. در جنگهای صلیبی می‌بینیم که مسلمانان شکست می‌خورند، یا از مغولان شکست می‌خورند که همهٔ اینها به علت تفرقه است. علت دیگر انحطاط، از دست دادن اعتماد به نفس است. هر چه جلوتر می‌رویم، مسلمانان بیشتر اعتماد به نفس خود را از دست می‌دهند و مرعوب می‌شوند. علت دیگر رواج خرافات است. وقتی که علم رخت بربست، جایی برای خرافات باز می‌شود. در حالی که در آغاز علوم دینی و غیر دینی در کنار هم رشد می‌کردند و هر دو مقدس بودند و همهٔ علوم الهی بود و می‌بینیم که هم علوم دینی، و هم علوم غیر دینی در نهایت کمال وجود داشتند. هم ریاضی‌دانان طراز اول، هم فقیهان طراز اول و هم شاعران بزرگ داشتیم. اما کم‌کم علوم غیر دینی کنار گذاشته شد. مثلاً در قرون دهم و یازدهم حتی یک ریاضیدان بزرگ نداریم، منطق‌دانی که با ابن سینا یا منطق‌دان دیگری برابری کند، نداریم. این هم به نظر من یکی از علل است. علت دیگر، رواج گرایشهای ضد عقلی در میان مسلمانان است. من هر چه تحقیق کردم دیدم در اسلام هم، تعقل نکردن بسیار نکوهش شده است. اصولاً اسلام دین معرفت است. کسی که فهم و عقل نداشته باشد، علم هم ندارد. بنابراین با پیدا شدن گرایشهای ضد عقلی در میان مسلمانان، مجالی برای بروز خرافات پیدا می‌شود.

اما در این اواخر یک علت دیگر هم بر همهٔ علل قبلی اضافه شده که بسیار اهمیت دارد و آن راه یافتن یا هجوم فرهنگ غرب است. این تهاجم فقط محدود به ابعاد سیاسی و نظامی نبوده است، بلکه بیشتر ابعاد یک تهاجم فرهنگی را داشته است. ارزشها، معیارها، مفاهیم و افکار غربی چنان در ارکان فرهنگ دینی ما

راه یافته است که بعضی از متفکران اخیر ما در واقع مبشران و مبلغان فرهنگ جدید غرب بوده‌اند. به عبارت دیگر در طول یک قرن گذشته الگوها، آرمانها و مفاهیم غربی به تدریج از طریق رسانه‌ها در فرهنگ ما راه یافته و کسب حیثیت و اعتبار کرده است و به موازات آن مفاهیم دینی و سنتی رنگ باخته است فی‌المثل ما کلماتی نظیر "علم"، تمدن، فرهنگ، پیشرفت، توسعه، عقل، تکنولوژی، تساوی، دموکراسی، سوسیالیزم، کاپیتالیزم یا سرمایه‌داری و نظایر آن را یا مستقیماً از غرب اقتباس کرده‌ایم و یا آنها را به مذاق و مشرب غربیان تفسیر می‌کیم. فی‌المثل عقل دیگر آن معنای "ماعبدبه الرحمن و اکتسب به الجنان" که در احادیث ما نقل شده است و یا آن معنای متعالی افلاطونی را ندارد و "عقل" همان "عقل سلیم" دکارتی است که در میان همه انسانها بطور مساوی تقسیم شده است. عقل دیگر آن عقل

دکتر مجتبوی: هر تمدن شرایط خاص خود را دارد. در قرن ششم هجری حادثه‌ای مثل حملهٔ مغول همه چیز را از میان برد. کتابخانه‌ها را سوزاندند، دانشگاهها را ویران کردند، آدمها را قتل عام کردند، علما و دانشمندان را کشتند و همهٔ آثار تمدن را با خاک یکسان کردند. حتی مسیحیان هم در ادامهٔ این حمله دخالت داشتند. نزد خان مغول سفیر فرستادند تا وی را بر ضد مسلمین تحریک کنند. چون همان موقع جنگهای صلیبی هم بود؛ و از طرفی هم در جنگهای صلیبی با مسلمین تماس پیدا کردند. پیش از آن ایران و شرق برای آنها سرزمین افسانه‌ها بود. وقتی آمدند و تمدن این قسمت از دنیا را دیدند متوجه شدند که چقدر در جهالت زندگی می‌کرده‌اند. بعد با تماسهایی که حاصل شد تمدن اسلامی را فرا گرفتند. از این پس ما دچار حادثه شدیم و دیگر یک حالت درویشی و کناره‌گیری از تمدن و جامعه برما حاکم شد. تصّوف قبل از حملهٔ مغول و تصوف بعد از حملهٔ مغول را مطالعه کنید، خیلی با هم فرق می‌کند. در تصوف پیش از حملهٔ مغول کناره‌گیری از جامعه وجود ندارد و بددانستن جامعه و مردم گریزی و رها کردن مسائل اجتماعی در کار نیست، در حالی که بعد از آن هست. بعد از حملهٔ مغول، و آن گرفتاریها و بلایا، روحیهٔ یأس و ناامیدی چیره شد و دیگر رمقی برای مردم باقی نماند که به امور اجتماعی و مسائل تمدن بپردازند یا به علوم و فلسفه فکر کنند. با این همه فرهنگ اسلامی ادامه یافت و ثابت کرد که پویا و زنده و متکامل است.

الهی کاشف حقایق مطلق وجود نیست بلکه عقل جزئی حسابگر معاش طلب و معاد گریز است. اصطلاح علم هم کم‌کم داشت فقط به علوم تحصلّی و پوزیتویستی یعنی علوم تجربی استقرائی اطلاق می‌گردید. علوم جزئی طبیعی یا به قول فیلسوفان مدرسی Scientia (سکیینتیا یا سیانس به تعبیر امروزیها) علم است، نه علوم حکمی و ذوقی و الهی (یا به تعبیر آنها Sapientia). انسان، انسان مخترع فن و تکنیک یا homo faber است، نه انسان تشنه معرفت و حقیقت (homo Sapiens). انسان یا حیوان إنسی، اهل اُنس است؛ گاهی چنان با مطالب اُنس پیدا می‌کند که مطالب گذشته را زود فراموش می‌کند و اهل نسیان می‌شود و این انس و نسیان ممکن است در طول یک نسل حتی بسیار کمتر از آن صورت گیرد.

نامه فرهنگ: نکته دیگری که در اینجا قابل ذکر به نظر می‌رسد؛ موقعیت کنونی فرهنگ و تمدن اسلامی است؛ درصد سال اخیر که فرهنگ غربی به همه جا سرایت کرده و در بسیاری نقاط به صورت فرهنگ مسلط درآمده است، در فرهنگ و تمدن اسلامی چه تحولی رخ داده است و تلاشهایی که برای احیاء این فرهنگ و تمدن صورت گرفته، چگونه بوده است؟

حجت‌الاسلام محقق داماد: من به نحوهٔ طرح این سؤال دو ایراد دارم، اول اینکه گفته شده استیلای فرهنگ غربی چه «تحولی» در فرهنگ و تمدن اسلامی پدید آورده است. دوم اینکه چه تلاشهایی برای «احیاء» شده است.

همان طور که طی پاسخ سؤالات قبل گفتیم تمدن اسلامی و فرهنگ وابسته به آن که مبتنی بر

کتاب آسمانی و تعالیم مقدس آن و رفتار و کردار پیامبر گرامی و ائمه اطهار و محدثان و متکلمان است دارای اصالت ذاتی بوده‌اند، نفوذپذیر است و نه تحول‌یاب. اگر فرض کنیم تحت تاثیر سایر فرهنگها اصالت فرهنگیش تغییر یابد و یا آسیبی به آن رسد که سبب دگرگونی شود، آنوقت مذهب و تمدنی دیگر است سوای تمدن اسلامی. بنابراین فرض مسلم ما استواری قواعد اخلاقی و آداب دین اسلامی است، که در این صورت همواره زنده و جاوید بوده و نیازی به احیاء و تجدید نداشته و اگر هم تلاشی صورت گرفته باشد در مسیر اعتلاء فرهنگی و توضیح بیشتر مسائل مکتوم یا مشکل آن، یا خرافه‌زدایی بوده است. این توضیح را می‌توان پاسخ قسمت دوم سؤال هم تلقی کرد و از نظر اهمیت خاص آن مقدمتاً بیان کردم.

اما می‌رسیم به قسمت اول سؤال که مستقلاً قابل بررسی است، یعنی این قسمت که «در صد سال اخیر که فرهنگ غربی به همه جا سرایت کرده و در بسیاری از نقاط استیلا یافته است.

نهایتاً باید ببینیم این فرهنگ استیلاگر غربی چه دستمایه‌ای دارد که به قول شما در نقاط بسیاری نفوذ کرده است. از زمانی که دیانت و تمدن مسیحیت با فرهنگ اصیل وابسته به معاذیری که در کتب تاریخی آورده شده است از قبیل سختگیریهای بی حاصل، سودجوییها، ستیز با گسترش انواع دانشها و تکفیر کوپرنیکها و گالیله‌ها راه جداگانه‌ای به پیش گرفتند، فرهنگ غربی پایه‌های مذهبی خود را رها کرد تا در مسیری دیگر گام بردارد. روژه گارودی نویسنده معاصر فرانسوی آغاز تدریجی این جدایی را قرن پانزدهم میلادی و با علتی دیگر چنین بیان می‌کند: «در خلال سه قرن تمام خلافت اسلام در اسپانیا کانون نورافشانی علوم و فنون و فلسفه در سراسر اروپا بود. در سال ۱۴۹۲ ـ اروپا با فرهنگ عربی ـ اسلامی که سومین سرچشمه تمدن او بود، قطع رابطه کرد و به جای آن فرهنگ «یهودی ـ مسیحی» و «یونانی ـ رومی» را نشاند.»

به هر حال اگر علت جدایی فرهنگ غرب قطع رابطه با تعالیم حضرت عیسی مسیح باشد، به راهی افتاد که هر روز از معنویات زندگی جدا می‌شد. کلیسا و مسیحیت در واتیکان پناه گرفت و از زندگی واقعی جدا ماند و فرهنگ اروپایی چنگ به دامن زندگی زد و خود را بی‌نیاز از هر آنچه اخلاقی و معنوی بود دانست. کوره راه سراشیبی را در پیش گرفت که نهایت آن به تحصیل مال و ثروت به هر طریق ممکن و لذت بردن از زمان حال ولو آلوده به شهوات ممنوعه منتهی می‌شد.

● حجت‌الاسلام محقق داماد: به عقیده من، هم می‌شود از وسائل و امکانات علمی و صنعتی استفاده کرد و هم فرهنگ اسلامی و تمدن اسلامی را حفظ کرد و از هجوم فرهنگ مبتنی بر پوچی و ثروت‌اندوزی جلوگیری کرد.

عبور از این تندراهه در مسیر خود به شوق تحصیل ثروت، هرگونه معنایی را از زندگی، مثل رحم، شفقت، یاری به همنوع، پرهیز از خونریزی و جنگ، رعایت اخلاقیات در همهٔ احوال معدوم و ویران ساخت.

به دست آوردن ثروت بیشتر و حاکمیت سرمایه باعث به کارگیری دستگاههای خودکار و رباتها و اردیناتورها در صنعت و افزایش بیکاری شده و شعارهای انقلاب کبیر فرانسه، یعنی آزادی، برابری و برادری را بی محتوی ساخته و حتی اصالت و زیبایی را از هنر و نقاشی و ادبیات سلب کرده است. روژه گارودی پیامد این فرهنگ را چنین بیان می‌کند:

«دلواپسی مبهمی دراین پایان قرن بر میلیاردها آدم از مرد و زن سنگینی می‌کند، اضطرابی که از بیکاری بسیار، بی‌نوایی، عدم امنیت و خشونت پدید آمده است و بیشتر از همه اینها، ازاین احساس ناشی شده که هم زندگی شخصی ما و هم تاریخ مشترک ما هیچ معنی و مفهومی ندارد...»

سرانجام این فرهنگ چه خواهد بود و به کجا می‌رود: «... بت شدن بازار و فرمانروایی مطلق پول که بیان سیاسی آن است، جوامع ما را به سوی انحطاط و مرگ می‌کشاند... همانند دوران انحطاط روم و بازیهای سیرکی آن، ما یک بار دیگر در دوران تباهی و گندیدگی تاریخ زندگی می‌کنیم، دورانی که وجه مشخصهٔ آن، تسلط تکنیک و چیرگی خردکنندهٔ نظامی یک قدرت جهانی و امپراطوری است که هیچگونه رسالت انسانی را برعهده ندارد».

این است مفهوم آنچه که امروز فرهنگ غربی نام گرفته و با رسوخ بی‌امان چون سیلی بنیان‌کن به

تخریب معنویت بعض جوامع غافل مشغول است.

در حقیقت اکنون می‌خواهید بپرسید «با هجوم این فرهنگ بی معنی و پوچ چه باید کرد؟» اول مقدمه‌ای هرچند کوتاه و مختصر بیان می‌کنم. آنچه را تاکنون اساس مباحث خود قرار دادیم، تعالیم عالیه مذهب اسلام به عنوان زیربنای تمدن اسلامی، و بسط و توسعه فرهنگ وابسته به آن با نام فرهنگ اسلامی بود.

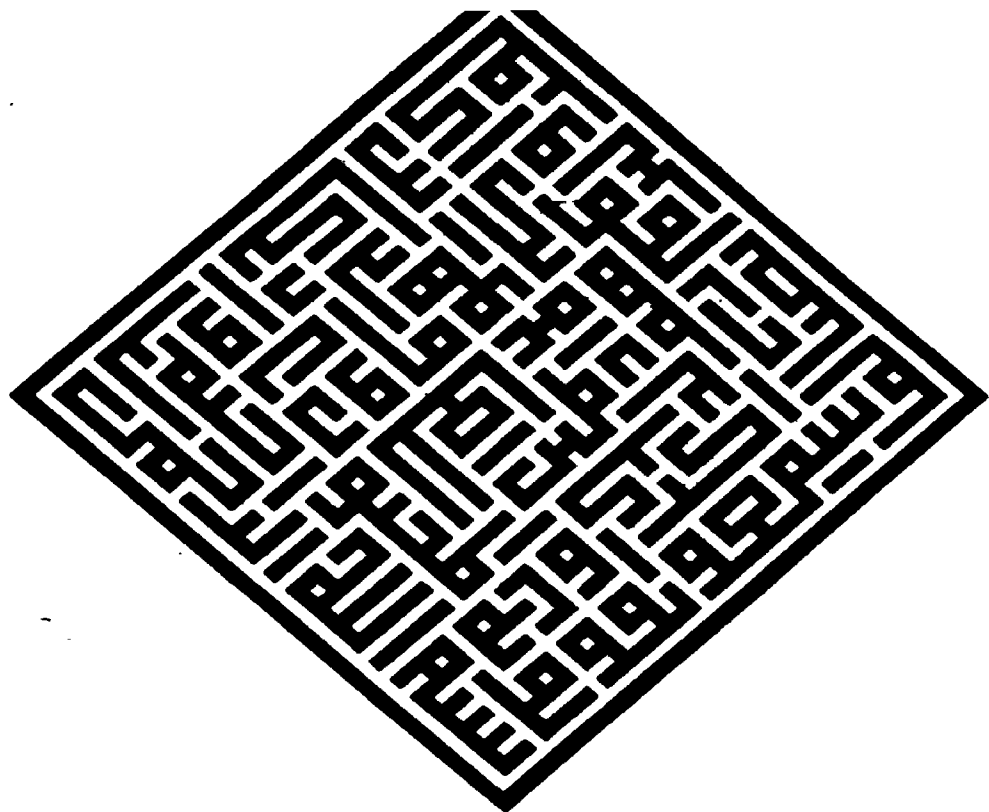
طرح سؤال موضوع دیگری را به میان می‌کشد، هرچند تاکنون از آن پرهیز کرده‌ایم ولی الزاماً باید در اینجا اشاره‌ای داشته باشیم.

شیوهٔ زندگی در وضعیت کنونی عالم ما را وادار می‌کند که در جامعهٔ بشری امروز ادامه حیات دهیم و با ملل دیگر هرچند با فرهنگهای متفاوت روابط سیاسی، اقتصادی و فرهنگی محض داشته باشیم. هرکدام از این روابط را که برقرار کنیم خواه و ناخواه موجی از عوارض فرهنگی پیش گفته را به همراه دارد، یعنی در آن لحظه که مراوده تجاری داریم، یا به وارد کردن و راه‌اندازی یک کارخانه مبادرت می‌نماییم و یا بالاخره علم و دانش محض رایج را وارد می‌کنیم به دنبال آنها یک هجوم فرهنگی غیر مفید و یا احیاناً مضر را هم وارد قلمرو اسلامی خود کرده‌ایم! چگونه؟

ما نمی‌توانیم خود را بی نیاز از رادیو تلویزیون بدانیم زیرا از لوازم ضروری زندگی امروز است، با وارد کردن یا ساختن آنها و شروع به استفاده بدون اراده امواج نامرئی را هم که در این روزگار جو زمین را پوشانیده است، وارد کرده‌ایم. این امواج بعضاً حامل پیامهایی است که بی‌بند و باری را تبلیغ می‌کند، چه باید کرد؟ کدام راه را باید بست، از مظاهر فعلی مدنیت علمی و صنعتی صرفنظر کنیم تا فرهنگ متعالی مذهبی و قومی خود را حفظ کرده باشیم یا آسوده بنشینیم و ناظر تخریب این فرهنگ باشیم؟

به عقیده من، هم می‌شود از وسائل و امکانات علمی و صنعتی استفاده کرد و هم فرهنگ اسلامی و تمدن اسلامی را حفظ و حراست کرد و از هجوم فرهنگ آلوده به شهوت و توأم با پوچی و مبتنی بر ثروت‌اندوزی جلوگیری کرد.

انسان متفکر است و قابل تعلیم و تعلم، دفاع در مقابل هر سلاح مستلزم به کارگیری سلاح مناسب است، حال ما که تعلیم دهنده و مدافع هستیم باید از چه طریق تعلیماتی استفاده کرده و سلاح قاطع ما چه چیز می‌تواند باشد. من عقیده دارم که سلاح اسلام راستین مبتنی برکتاب آسمانی، سیرت پیامبر اکرم و تعلیم دولت فرهنگ اسلامی، تکافو دارد.

ناگزیرم مطلبی را یادآور شوم؛ فرهنگ واقعی و غنی اسلامی طی پانزده قرن عمر طولانی خود وسیلهٔ دوستان نادان و دشمنان کینه‌توز اکنون آغشته و آلوده به زنگار شده است. باید نخست وسیلهٔ دانشمندان و بزرگان مذهبی این زنگار را سترد و آنچه اسلام واقعی می‌خواسته است، آشکار ساخت؛ آنوقت مقابله و رویارویی با فرهنگ منحط غربی را آغاز کرد من این راه را راهی ممکن می‌دانم.

اسلام، فرهنگ و تمدن

در گفتگو با دکتر محمود بینا، دکتر ویلیام چیتیک، دکترجیمز موریس و دکتر ساچیکو موراتا

نامهٔ فرهنگ: در خدمت استادان محترم، آقایان دکتر محمود بینا مطلق، دکتر جیمز موریس، پروفسور ویلیام چیتیک و خانم دکتر ساچیکوموراتا هستیم که به انگیزهٔ شرکت «در کنفرانس فرهنگ و تمدن اسلامی» گرد آمده‌اند و موضوع بحث ما در این جلسه نیز گفتگو دربارهٔ همین مسأله است.

در ابتدای بحث خواهش می‌کنیم که استادان گرامی مختصری از بیوگرافی علمی خود را که متضمّن آشنایی و علاقه به فرهنگ و تمدّن اسلامی است، برای ما بازگو کنند.

پروفسور ویلیام چیتیک: بنده متولّد آمریکا هستم، ضمن دروس لیسانس به فرهنگ و تمدن اسلامی نیز علاقه‌مند شدم. در این زمان در دانشگاه آمریکایی بیروت درس می‌خواندم و در همان وقت دکتر سیّدحسین نصر نیز در بیروت تدریس می‌کرد. براثر آشنایی با دکتر نصر تصمیم گرفتم به ایران بیایم و تحصیل معارف اسلامی را در ایران دنبال کنم. اقامتم در ایران حدود ۱۲ سال طول کشید که در این مدت مشغول نوشتن رسالهٔ دکترایم نیز بودم.

نامهٔ فرهنگ: این امر در چه سالهایی بود؟

پروفسور چیتیک: من در سال ۱۹۶۶ میلادی به ایران آمدم و این اقامت تا سال ۱۹۷۹ به طول انجامید. موضوع رسالهٔ دکترای من تصحیح کتاب *نقدالنصوص فی شرح الفصوص* اثر عارف مشهور عبدالرحمن جامی بود. در سال ۱۹۷۹ به آمریکا برگشتم و بعد از سه سال که مشغول تحقیقات بودم به تدریس در دانشگاه ایالتی نیویورک پرداختم. در آنجا وظیفهٔ من تدریس درس ادیان بود و در ضمن در مورد آثار عارفان اسلامی به تحقیق می‌پرداختم. در همین زمینه چند کتاب هم چاپ کرده‌ام که از آن جمله کتابهایی است دربارهٔ مولانا و فخرالدین عراقی و ابن عربی و ترجمهٔ *صحیفهٔ سجادیه* به انگلیسی.

پروفسور موریس: بنده نیز همانند آقای چیتیک متولد آمریکا هستم. در سال ۱۹۷۵ میلادی به ایران آمدم و تا سال ۱۹۷۷ همکار پروفسور چیتیک در انجمن فلسفه و حکمت بودم و ۲ سال بعد هم به آمریکا برگشتم تا رسالهٔ خودم را تمام کنم. در این زمان در دانشگاه هاروارد بودم و کتابی نوشتم به اسم *مقدمهٔ فلسفهٔ ملاصدرا* و همچنین حکمت عرشیه اثر ملاصدرا را هم به انگلیسی ترجمه کردم. ۱۵ سال بعد را بیشتر به تدریس مشغول بوده‌ام. باید بگویم که ابتدا به مدّت ۷ سال در پاریس و لندن بودم و تمام دانشجویان ما در آن زمان مسلمانانی بودند از کشورهایی همچون کانادا و آمریکا و هند و پاکستان و کنیا و مصر و کشورهای عرب. وقتی به آمریکا برگشتم، در دانشگاه پرینستون به تدریس پرداختم و در آنجا دانشجویان فوق لیسانس و دکترایی داشتم که از کشورهای سودان وکنیا و مالزی و اندونزی بودند. در آنجا متوجّه شدم که چقدر فرهنگهای اسلامی مختلفی در دنیا وجود دارد. حتّی در این زمان که دنیا به صورت دهکدهٔ جهانی است، در کشورهای آسیایی و آفریقایی چقدر فرهنگهای مختلف اسلامی وجود دارد. بعد از پرینستون به اورلئان برگشتم تا تدریس ادیان را دنبال کنم. در آنجا حدود ۲۰ تا ۲۵ درصد آنها مسلمانند که یا از مهاجران و سیاهپوستان آمریکایی هستند یا از دختران و پسران آمریکایی که خود را صوفی می‌دانند.

این مطلب را از این لحاظ ذکر می‌کنم که مسلمانانی که به آمریکا یا کانادا می‌آیند از فرهنگهای مختلف و گوناگون اسلامی می‌آیند و در هیچ جای دنیا چنین حالتی را سراغ نداریم. باید بگویم که در این دوره از شیعه‌ها و

سنّیها و اثنی‌عشریها و امامیه‌ها و از دیگر فرقه‌های اسلامی نیز در کلاسهای من شرکت می‌کردند. افرادی که علی‌رغم اختلافات ملی و نژادی با یکدیگر یگانه‌اند و یک فرهنگ دینی واحد را ارائه می‌کنند.

در دانشگاههای دیگر آمریکا کلمهٔ «اسلام» به معنای یک حکومت سیاسی تلقی می‌شود، اما در دانشگاه من واقعاً به صورت یک مسألهٔ روحی و معنوی و سنتّی جلوه می‌کند، و همین امر باعث شده کلاسهای درس من بسیار خوب باشد.

نامهٔ فرهنگ: برای بار نخست چطور شد که به فرهنگ و تمدن اسلامی علاقه پیدا کردید؟

جیمز موریس: با اینکه مسأله ساده‌ای به نظر می‌رسد اماتوضیح آن مشکل است. اوّلین چیزی که در برقراری این ارتباط در زندگی من تأثیر داشت، خواندن شعری از مولوی از ترجمهٔ انگلیسی مثنوی او بود. بعد از خواندن آن شعر، کنجکاوی عقلی و روحی خاصی پیدا کردم و به فلسفه روی آوردم. در دورهٔ لیسانس در دانشگاه شیکاگو فهمیدم که بسیاری از فیلسوفها هستند که در غرب مجهول مانده‌اند و شروع کردم به مطالعه زبان عربی و مطالعه آثار متفکرین اسلامی. اما چون مطالعه زبان عربی در آمریکا برایم مشکل بود، بورس گرفتم و رفتم به مراکش و در آنجا عربی را یاد گرفتم. مراکش یک چهارراه فرهنگهای مختلف است و مردم آنجا از لحاظ فرهنگی از تنوع بسیاری برخوردارند؛ یا عرب هستند یا بربر یا کلیمی و یا مسلمان و این باعث شد که من در مراکش بسیار راحت باشم و بعد که برای ادامهٔ عربی و مطالعهٔ قرآن به فرانسه رفتم در آنجا هم بیشتر دوستان من از عربها بودند. آنها چقدر خوب و واقعاً عارف بودند. بعدها هم که به ایران آمدم، همین احساس را نسبت به ایرانیها داشتم.

پروفسور ساچیکو موراتا: خیلی وقت پیش، بعد از این که در دانشگاه، حقوق خواندم علاقه‌مند شدم که در زمینهٔ فقه اسلامی مطالعه کنم. به ایران آمدم، ولی به هیچ وجه زبان نمی‌دانستم؛ پس شروع کردم به خواندن زبان فارسی، بعد استادم سفارش کرد که ادبیات فارسی را یاد بگیرم. بنابراین در این رشته تحصیلاتم را ادامه دادم و در رشتهٔ ادبیات فارسی دکتری گرفتم. بعد از آن بود که به دانشکده الهیات رفتم و از فوق لیسانس شروع کردم به تحصیل و رسالهٔ فوق لیسانس خودم را در این رشته گرفتم. سپس در مقطع دکتری با راهنمایی مرحوم مرتضی مطهری به تحصیل پرداختم. موضوع رسالهٔ دکترای من هم مقایسه بین حقوق خانواده در اسلام و آئین کنفوسیوس بود. سپس به امریکا رفتم و اکنون مدت ده سال است که آنجا تدریس می‌کنم. درسهایی که آنجا تدریس می‌کنم عبارتند از اسلام، آئین بودایی، دائویسم، آئین کنفوسیوس و درسی که شاید بتوان آن را در زبان فارسی «به مطالعه تطبیقی ادیان» ترجمه کرد. البته تطبیق نه به این معنی که آنها را با هم مقایسه کنیم. وقتی در اصول هومانیسم اسپیریچوالیسم (معنویت‌گرایی انسانی) ما از جهان‌شناسی صحبت می‌کنیم و از معنویت صحبت می‌کنیم که « دو » ئی در آن مطرح است. چرا که بدون تنزیه، تشبیه هم معنی ندارد. به دلیل همین «دوئی» که در مسأله وجود دارد، من آئین چینی را شرح می‌دهم تا شاگردان آگاهیهای لازم را داشته باشند.

دلیل آنکه اول آئین چینی را درس می‌دهم این است که در آئین چینی دوگانگی که از واحد حاصل می‌شود مطرح است. یعنی همان «یین» و «یانگ» که مثل نور و سایه یا تاریکی و روشنایی در فرهنگ اسلامی است. «یین» تاریکی است و «یانگ» روشنایی، « یین » زن است و « یانگ » مرد. « یین » قابلیت است و « یانگ » فاعلیت. این جنبه دوگانگی در آئین چین فقط از همین دو کلمه برخوردار است و از آنجا که در فرهنگ اسلامی اصطلاحات زیادی وجود دارد، با مقایسه اسلام با آئین‌های شرقی مشکلات اولیه را برای دانشجویان از بین می‌برم.

دکتر بینا: اگر قرار است در برابر بحران مقاومت کرده و بر آن چیره شویم، این امر فقط با توسل به مفهوم اصیل سنت امکان‌پذیر خواهد بود.

بعد از انتشار کتاب اخیرم که با عنوان *اسلام* چاپ شده است، خیلی از مسلمانان کشورهای دیگر به من نامه نوشتند و گفتند که این کتاب برای فهم جهان‌بینی اسلام فوق‌العاده کمک می‌کند.

به همین دلیل به فکرم رسید کتاب دیگری بنویسم که ترتیب آن برعکس باشد؛ چرا که کتاب قبلی جهان‌بینی اسلامی را از دیدگاه آئین چینی مورد مطالعه قرار داده بود ولی در این کتاب می‌خواهم آئین چینی را از دیدگاه اسلامی بررسی کنم. البته این کار چند سال طول می‌کشد.

نامه فرهنگ: آقای بینا شما هم لطفاً کمی در مورد سابقهٔ تحصیلات خود مطالبی بفرمائید.

دکتر بینامطلق: من در اواخر دوران دبیرستان به فلسفه علاقه پیدا کرده بودم ولی در آن زمان امکان دسترسی به کتاب خیلی کم بود و چون ریاضی من خوب بود به دانشکدهٔ فنّی رفتم و چون بورسیهٔ شرکت نفت بودم، یک سال به انگلستان فرستاده شدم و در آنجا از بدو ورود شروع کردم به خواندن کتابهای فلسفه و به تدریج علاقهٔ من به مهندسی شیمی از بین رفت. در آن زمان اسم فلاسفهٔ بزرگ را که می‌شنیدم عموماً آلمانی بودند. پس تصمیم گرفتم که به آلمان بروم و فلسفه بخوانم. حدود ۷ سال در آلمان در دانشگاه گوتینگن صبح تا شب مشغول خواندن فلسفه بودم و کتابها را زیر و رو می‌کردم و هرچه می‌خواندم مشکلات و سؤالات من بیشتر می‌شد. در طی این مدت عموماً با این سؤالات مواجه می‌شدم که من کیستم و خدا کیست و روح کیست و دربارهٔ این سؤالات فکر می‌کردم. اول فکر می‌کردم در فلسفه این مشکلات حل می‌شود ولی هرچه می‌خواندم مسأله برایم پیچیده‌تر می‌شد. در همین زمان به کتابهای گنون برخوردم و با آن کتابها بود که مسیر فکری من عوض شد و از آن به بعد بیشتر به مطالعهٔ ادیان مختلف پرداختم. بالاجبار فلسفه را تمام کردم، چون می‌بایست مدرکی داشته باشم. بعد از آن هم در دانشگاه لوزان ریاضی خواندم تا اینکه در سال ۵۶ به ایران آمدم و در دانشگاه صنعتی اصفهان مشغول به تدریس شدم.

نامهٔ فرهنگ: سؤال خود را به این صورت مطرح می‌کنم که چه عناصر خاصّی فرهنگ و تمدن اسلامی را از سایر فرهنگها و تمدنها جدا می‌کند؟ یعنی چه خصوصیاتی وجود دارد که ما براثر آنها به این نحوهٔ تلقّی از زندگی و حیات بشری می‌گوییم فرهنگ و تمدن اسلامی. آقای پروفسور چیتیک اگر لطف کنند و در این زمینه توضیحاتی را ارائه کنند متشکر می‌شویم.

پروفسور چیتیک: *البته این سؤال بسیار مشکل و پیچیده است و برای اینکه وارد راههای فرعی آن نشویم به صورت یک مثال ساده و اسلامی نظر خود را می‌گویم.* و آن این دستور صریح قرآنی است که دین در دو مرتبهٔ اصلی جلوه می‌کند که یکی از آنها توحید است که بین ادیان مشترک است؛ و به نظر من توحید تنها راه حصول وحدت است، یعنی اگر ما موحّد باشیم آنگاه وحدت هم برقرار می‌شود. از اصول تمدن، وحدت است و تمدن بدون وحدت یک تشتّت است یعنی چیزی نخواهد بود که ارکان تمدن را به هم متصل کند. پس در مرحلهٔ اول چیزی که در بین تمدّنها مشترک است توحید است و قرآن هم صریحاً این را می‌گوید که تمام رُسُل و انبیا پیامشان همین بوده است. منتها چیزی که در قرآن بسیار صریح است، این است که پیغام هر رسول با پیغام رسول دیگر فرق می‌کند. شرع اسلام از قرآن و سنّت سرچشمه می‌گیرد، ولی توحید از قرآن نیست؛ توحید از وجود است؛ توحید از انسان است؛ توحید از فطرت است؛ توحید از انسانیت است و تمدّن، اصلاً بدون توحید برقرار نمی‌شود. پس می‌توان گفت تمدّنی که توحید نداشته باشد، تمدن نیست. یعنی تمدّن واقعی نیست. پس می‌توانیم بپرسیم که تمدّن جدید آیا تمدن هست یا نیست؟ به نظر من نیست، چون توحید ندارد؛ یعنی مجموعه متشتتی است از چیزهای پراکنده.

• دکتر چیتیک: در تمدن مدرن فراموشی غلبه دارد، در حالیکه در تمدن اسلامی، تا زمانی که اسلامی است، یاد و آگاهی خدا غلبه دارد.

• دکتر بینا: اگر مسلمانها به معنای درست و اصلی سنت برگردند و این حجابی راکه بر اثر تعلیم و تربیت جدید غربی، روی این مفهوم کشیده شده، کنار بزنند، امکان بقاء و ادامهٔ حیات برای فرهنگ و تمدن اسلامی وجود دارد.

پس مـورد مشـترک در ادیان تـوحید است و امر جداکنندهٔ آنها شـریعت پیغمبر است کـه در اسـلام ایـن شریعت از قرآن و سنّت سرچشمه می‌گیرد. سنت به معنی خاص اسلامی یعنی سنت پیامبر. بنابراین هر تمدّن برای خود سنّتی دارد که به پیغمبران آن تمدّن برمی‌گردد. و اینها با هم متفاوت است؛ مثلاً نماز در این سنّت کاملاً با نماز در آن سنّت متفاوت است؛ منتها توحید در همه مشترک است و همه آخر به یک اصل برمی‌گردد.

پروفسور موریس: اولین چیزی را کـه مـی‌خواهـم توضیح دهم به کثرت فرهنگها و تمدّنهای اسلامی و اینکه چه تفاوتهایی میان اینها و تـمدنهای دیگـر وجـود دارد، مربوط می‌شود. به نظر مـن ایـن مسأله، مسأله و سـؤال مهمی برای یک فرد مسلمان عامّی و عادّی نیست. بطور مثال برای یک مسلمان افغانی که در میان کوهها زنـدگی می‌کند، مهمّ نیست که آیا او مسلمان است و دیـن او بـا دیگران در دیگر نقاط دنیا فرق دارد یا نه. یعنی برای آنـها مهمّ فقط زرتشتی بودن یا کلیمی بودن یا مسیحی بـودن است و تمدن و فرهنگ برای آنها مهمّ نیست، چرا که آنها با هم در یک فرهنگ زندگی کرده‌اند.

مسألهٔ دیگـری کـه ایـنجا مـطرح مـی‌شود، مسأله اختلافهایی است کـه در درون یک سـنت یـا یک دیـن بوجود می‌آید.

یکی از عواملی که باعث درگیریهای داخلی تا ده سال بعد از رحلت پیامبر اکرم شده بود، پـراکـندگی ادراکـات مختلف از فرهنگ اسلام بود. در واقع مشـکل و درگیریی که خوارج با شیعه داشتند ناشی از کج‌فهمی آنها از مفهوم اسلام بود و دشمنان دیگر اسلام درک دیگری از مـسـائل داشتند. همین مورد باعث آشفتگیهاو درگیریها شـد. مـن معتقدم که روند کلی حرکت مسلمانان درجهت غلبه براین مشکلات بود و این خاصیت فرهنگهای اسلامی است.

به نظر من اگر شما به علل و پیدایش جوامع اسلامی نگاهی بکنید، می‌بینید که در این جوامع چگونه والدین به فرزندانشان ارزشهای دینی را منتقل می‌کنند؛ بچه‌ها با نگاه به عملکرد والدین خود با این معارف آشنا می‌شوند.

اگر ما به صورتی جدی‌تر به عوامل پـیدایـی تـمدن اسلامی توجه بکنیم، می‌بینیم که این شکوفایی، حـاصل کار سلاطین و حاکمان وقت نـیست، بـلکه خـود مـردم هستند که آن شکوفایی را به وجود آورده‌اند.

این سلاطین نبودند که بـناهای ارزشـمند تـاریخی را ایجاد کردند، بلکه خود مردم بـودند کـه در دهکـده‌ها و جوامع کوچکشان به ارزشهای اسلامی بها دادند.

نکتهٔ مهم، تلاش صادقانه‌ای است که مردم برای حفظ قرآن و سنت کرده‌اند. به خاطر داشته باشید که مسلمانان سنتهای اسلامی را به صورت آکادمیک فـرا نگـرفته‌انـد؛ بلکه اینها را از طریق رسوم، آداب و ارتباطات معنوی که با هم داشتند، به دست آورده‌انـد. بـه نـظر مـن پـیدایش فرهنگ اسلامی توسط خود مردم بوده و عامل اصلی آن ممارست در جهت احیای جوامع اسلامی بوده است. به همین دلیل شما نمی‌توانید به معیار خاصی برای حفظ و احیاء و ادامهٔ روند فرهنگ و تمدن اسـلامی دست پـیدا کـنید. چـون مـسـلمانان جـدیدی بـه جـامعهٔ اسـلامی می‌پیوندند و وضعیت جدیدی حاصل شده است کـه در آینده به آن به صورت دقیق‌تر پرداخت.

پروفسور ساچیکو موراتا: جواب این سؤال واقعاً مشکل است، من فکر می‌کنم هر دینی اقلاً دو مرتبه دارد؛ یکی ظاهر و دیگری باطن. اگر از جنبهٔ ظاهر نگاه کنیم، آنچه که فرهنگ و تمدن اسلامی را از سـایر ادیـان جـدا می‌کند جنبه شریعت آن است، اما اگر به باطن اسلام نگاه

*** دکتر موراتا: هر دینی حداقل دو مرتبه دارد؛ یکی ظاهر و دیگری باطن. در جنبهٔ ظاهری آنچه فرهنگ و تمدن اسلامی را از دیگر ادیان جدا می‌سازد "شریعت" آن است؛ اما باطن آن شباهت زیادی با ادیان دیگر شرقی دارد.**

کنیم، اسلام شباهت عمیقی با آیینهای شرقی دیگر دارد.

نامهٔ فرهنگ: به این صورت که شما می‌فرمائید قصد مقایسه بین فرهنگها و تمدنهای دینی است. اگر بخواهیم بر سر وجوه اختلاف بین فرهنگ و تمدن جدید که خصلت سکولار و دین‌زدا دارد و فرهنگ و تمدن اسلامی بحث کنیم، این رابطه به چه صورت برقرار می‌شود.

پروفسور موراتا: کلمه سکولار را که شما بکار بردید فقط به اسلام مربوط نمی‌شود. برای اینکه سکولار به معنی جداکردن دین (به مفهوم کلی) از وجود بشر است. ببینید، مسیحیها فقط روزهای یکشنبه به کلیسا می‌روند و در حالی که در اسلام این‌گونه نیست که مسلمانان فقط به مسجد بروند و نماز بخوانند. اسلام، تمام روش زندگی است و به این خاطر است که اسلام با بقیه ادیان تفاوت پیدا می‌کند. به غیر از این مسأله اسلام جنبه عرفانی هم دارد؛ جنبه‌ای که معنویات مردم براساس آن شناخته می‌شود و علاوه برآن روش زندگی مردم از طریق شریعت تعیین می‌شود. اگر درباره آیین بودایی صحبت می‌کنیم در مرحله اول معنویت است، در صورتی که امروزه آیین مسیحیت به این صورت نیست. مشکلات آنها از اینجا شروع شده است. به نظر من تمام مسیحیان سر درگم هستند و نمی‌دانند چه کار باید بکنند و چه کار نباید بکنند. اسلام خیلی روشن می‌گوید چه کار بکن و چه کار نکن. و برهمین اساس الگوی فرهنگ و تمدن اسلامی شکل می‌گیرد. در اسلام انسان آزاد است که هر کاری را که دلش می‌خواهد بکند، مگر اینکه آن کار در دستورات خداوند نهی شده باشد. منتهی در اسلام اصل اساسی توحید است؛ هرچیزی می‌تواند در این فرهنگ جا داشته باشد به شرطی که با توحید سازگار باشد. پس باید دانست که این توحید است که جهان اسلام را از غرب جدا می‌کند. و این امتیاز خیلی بزرگ برای فرهنگ و تمدن اسلامی است.

دکتر بینا: همان‌طور که آقای چیتیک گفتند، توحید بین همه فرهنگهای دینی مشترک است و این نبوّت است که سنتهای متفاوت را ایجاد می‌کند و خیلی ساده بیان می‌شود. اگر بخواهیم چگونگی تفاوت و تمایز فرهنگ اسلامی با فرهنگهای دیگر را، مثل فرهنگ و تمدّن غربی امروز، در نظر بگیریم باید دقت بیشتری داشته باشیم و به سادگی نمی‌توان یک تمدن دینی را از تمدن دینی دیگر جداکرد؛ به علاوه تأکید می‌کنم که تفاوت دینها نسبت به آن اشتراک اصلی که همان وحدت درونی آنهاست، خیلی ثانوی‌ترند. و همه اینها در یک هدف و در تقابل صد و هشتاد درجه‌ای با تمدن عدم فرهنگ که اسمش تمدّن امروزی است قرار دارند.

نامه فرهنگ: از آقای پروفسور چیتیک خواهش می‌کنیم در زمینهٔ تمایز یا تشابه مفاهیم فرهنگ و تمدن صحبت بفرمایند.

پروفسور چیتیک: جواب این بحث از مفهوم لغات سرچشمه می‌گیرد؛ اینها مفاهیم زنده‌ای هستند و مردمی که درون آن قرار دارند متوجه چگونگی آن نیستند، مثل ماهی که آب را حس نمی‌کند.

دنیای امروز هم اینگونه است؛ مسلمانان هم تا از اسلام بیرون کشیده شدند، گفتند: ما مسلمان هستیم. در متون اسلامی قدیم تا قرن ۱۹، بیشتر بحث از خداست ولی یکدفعه همگان از اسلام صحبت می‌کنند. یعنی وقتی متوجه شدند که این اسلام غیر از کارهایی است که تا حالا انجام می‌دادند و در یک موقعیت جدیدی قرار گرفته‌اند و با سنت قدیم گسستگی پیدا کرده‌اند، در جستجوی معنی کردن اسلام و تمدن اسلامی برآمدند. دو کلمهٔ تمدن و

فرهنگ نیز همین حالت را دارد. یعنی در حال حاضر این کلمات به معنایی که قبلاً بکار می‌رفته، بکار نمی‌رود. یعنی این کلمات از قرن ۱۹ به بعد مطرح می‌شود. و چون در غرب هم متوجه شدند که دیگر فرهنگ و تمدن را از دست داده‌اند، تازه این کلمات مطرح شد.

نامه فرهنگ: آقای پروفسور، اگر اظهارات شما را درست فهمیده باشیم، باید این‌طور بگوییم هنگامی که حیات تاریخی اسلامی دچار افول می‌شود، تازه در آن زمان است که از فرهنگ و تمدن اسلامی پرسش می‌کنیم. یعنی وقتی از حقیقت این فرهنگ و تمدن بریده می‌شویم این سؤال پیش می‌آید و زمانی که در اوج فرهنگ و تمدن اسلامی هستیم چنین سؤالی مطرح نیست.

پروفسور چیتیک: بله، دقیقاً همین طور است. اگر بگوییم که تمدن چیز خوبی است و برای آن ارزشی قائل شویم، آن ارزش به جنبه اُنس بشر با خدا برمی‌گردد؛ یعنی آن جنبهٔ الهی و آن توحید. در حالی که قسمت شرک هر تمدن، قسمت منفی آن است. در مراحل مختلف تاریخ انسانیت می‌توانیم بگوییم که مثلاً در این قسمت تاریخ، اُنس با خدا قویتر است و در دورانهای دیگر فراموشی غلبه دارد. به نظر من در تمدن مدرن فراموشی غلبه دارد، در حالی که تمدن اسلامی تا زمانی که اسلامی است، در آن یاد و آگاهی خدا غلبه دارد. موضوع این است که الان چه چیزی غلبه دارد.

پروفسور موریس: به همین دلیل است که در جوامع متمدن امروزی (با تمدن غربی) بحران اجتماعی و اخلاقی وجود دارد.

می‌دانیم که در جوامع غربی مردم به دولت پول می‌دهند تا مورد حمایت واقع شوند، مثل سیستمهای امنیتی، درمانی و ... بنابراین در آنجا شما احتیاج به ازدواج و تشکیل خانواده ندارید و به این دلیل که مورد حمایت عاطفی کسی قرار بگیرید، ازدواج نمی‌کنید. بنابراین دلیلی برای ادامه زندگی مشترک وجود ندارد و نتیجهٔ این مسائل در زندگی افراد خیلی وحشتناک است. مردم کم‌کم دارند دچار حالت تشتت عجیبی می‌شوند و نمی‌توانند این تغییرات را حس کنند. این جابجایی تمرکز که بین خانواده و دولت پیش آمده، واقعاً برای بشریت خطرناک است.

در گذشته حکومتها و دولتها در برابر خانواده قدرت خیلی کمی داشتند و این خانواده‌ها بودند که نقش اساسی و اصلی را ایفا می‌کردند و مردم در قالب قبیله‌ها نقش بیشتری را در خانواده به عهده داشتند.

نامه فرهنگ: این سؤالی که مطرح می‌شود اصلاً به این معنا نیست که بخواهیم آینده را پیشگویی یا پیش‌بینی کنیم. بلکه با توجه به گذشتهٔ تاریخی و وضعیت معاصر فرهنگ و تمدن اسلامی و با نظر به امکاناتی که فراروی جوامع اسلامی قرار دارد، می‌خواهیم بپرسیم ازنظر شما فرهنگ و تمدن اسلامی چه آینده‌ای می‌توانند داشته باشد؟

دکتر بینا: پیشگویی و پیش‌بینی که کار ما نیست. به نظر من اگر مسلمانها به معنی درست و اصلی سنت برگردند و این حجابی را که بر اثر تعلیم و تربیت جدید غربی، روی این مفهوم کشیده شده کنار بزنند، امکان بقاء و ادامهٔ حیات برای فرهنگ و تمدن اسلامی، وجود دارد، ولی اگر خدای ناکرده جریانی که فعلاً هست ادامه پیدا بکند، ممکن است بشود گفت که آینده بسیار درخشان نخواهد بود.

نامه فرهنگ: آیا این مسأله که احتمال می‌دهید فرهنگ و تمدن اسلامی آینده درخشانی نداشته باشد با مأثورات و اعتقاداتی که ناشی از همین فرهنگ است قابل تطبیق خواهد بود؟

دکتر بینا: ازنظر معقول می‌گویند هرچه آغازی داشت، انتهایی هم باید داشته باشد، قرار نیست در روی زمین چیزی ابدی باشد؛ تاریخ وسعت زیادی دارد و هیچ تمدنی تاکنون باقی نمانده که پنجاه هزار سال از آن گذشته باشد.

نامه فرهنگ: بحث فقط تمدن اسلامی نیست، بلکه فرهنگ و تمدن اسلامی باهم مطرح است.

دکتر بینا: آخر مسأله اینجاست که من واقعاً نمی‌خواهم وارد بحث اختلاف بین فرهنگ و تمدن بشوم و نمی‌دانم چگونه باید این تفاوت را حل کرد. به هر حال اگر بحرانی نبود اینقدر درباره‌اش صحبت نمی‌شد، پس مثل اینکه واقعاً خبری هست.

در مورد آینده فرهنگ و تمدن بشر شاید بشود با استناد به نوشته‌های گنون بهتر صحبت کرد، چون بهتر از

*** دکتر چیتیک: ارزش تمدن به جنبهٔ انس بشر با خدا برمی‌گردد، یعنی جنبهٔ الهی و توحید. قسمت شرک هر تمدن، قسمت منفی آن است.**

یه که من الان می‌خواهم بگویم در آن جا بیان شده
ت. ایشان کتابی نوشته‌اند به عنوان *بحران دنیای متجدد*
نی اینکه بالاخره بحرانی در دنیای جدید وجود دارد. از
ن دید اگر بخواهیم نگاه کنیم، آنچه که مشخصه امروز
ت همانند از آب گرفته شدن ماهی است. به علت اینکه
یزهای دیگر و جدیدی آمده و می‌خواهد خود را
ایگزین مفاهیم سنتی بکند.

اینکه این بحران تا کجا می‌تواند پیش برود، خدا
داند. اگر قرار است که در برابر آن مقاومت کرد و بر آن
یره شد فقط و فقط با توسل به مفهوم اصیل سنت امکان
یر خواهد بود. ببینید خداوند در قرآن می‌فرماید: «وان
ولّوا یستبدلِ قوماً غیرکم ثمّ لایکونو امثالکم»

اگر خدا بخواهد می‌تواند از هر گوشه دنیا دوباره
سلمانان اصیل ایجاد بکند. اینکه بگوییم آینده فرهنگ و
دن اسلامی چطور می‌شود واقعاً در دست ما نیست. در
ن مختلف، از جمله اسلام، اشاره به وضعیتی که از آن
عنوان "آخر زمان" تعبیر می‌شود، وجود دارد.

طبق این تعلیمات باید منتظر چنین وضعیتی باشیم،
ی وقت آن را نمی‌توان گفت. یعنی اگر وضع حال متعلق
انتهای این دوره باشد جواب روشن است که به کجا
واهد انجامید.

البته اینکه می‌گوییم یک مسأله‌ای باید اتفاق بیفتد،
ن از ما اسقاط وظیفه نمی‌کند، همواره در هر زمان، در
ل، وسط و آخر هر دوران که باشیم، وظیفهٔ ما دنبال
ردن حق و نزدیک شدن به حق و دوری از باطل است
ی در وضعیت فعلی چنین به نظر می‌رسد که این گونه
ند. مثل اینکه در این دوران، آن چیزی که آقای چیتیک
عنوان انس با خدا نام بردند، چندان وجود ندارد.

نامه فرهنگ: آیا ما به جایی خواهیم رسید که دیگر
ث راجع به فرهنگ و تمدن اسلامی موضوعیت
اشته باشد. و در واقع به متن این فرهنگ و تمدن رجوع
نیم یعنی به همان وجه اُنس برگردیم.

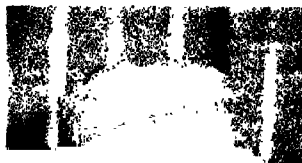
پروفسور چتیک: این برمی‌گردد به اینکه ما چه کار
توانیم بکنیم. من موافق نظر آقای موریس هستم.زیرا
اشتباه می‌کنیم وقتی جامعه یا دولت را مسئول این
حران می‌دانیم. این وضعیت به فردفرد بشریت
می‌گردد، فرد فرد ما آزاد هستیم، هر کدام از ما می‌توانیم
رای خودمان کاری بکنیم. اشتباه اینجا است که
خواهیم دیگران را درست کنیم؛ اول خودت را درست
ن بقیه به دست خداوند درست می‌شوند. اشتباه بزرگ
روز این است که همه می‌خواهند دیگران را درست
نند. به خودشان توجه نمی‌کنند که اشکالات کلی از نفس
ودشان بوجود می‌آید.

پروفسور موراتا: واقعاً این مسألهٔ بسیار مشکلی
ست، ولی من معتقد هستم اگر بخواهیم اسلام را به معنی
واقعی حفظ کنیم، چاره‌ای نداریم جز اینکه هر دو جنبهٔ
باطنی و ظاهری آن را در نظر بگیریم؛ بدون شناخت
باطنی دین حفظ ظاهر آن هم خیلی مشکل است. برای
اینکه ظاهرسازی کار ریشه‌ای نیست. و این مسأله‌ای است
که به راحتی نمی‌توانیم از آن غافل بشویم. در آیین
کنفوسیوسی آمده است که اگر می‌خواهی کشورداری
بکنی می‌بایست اول شهر کوچکی را اداره کنی، اگر
می‌خواهی شهر کوچکی را اداره کنی باید خانواده خودت
را اداره بکنی و اگر می‌خواهی خانواده‌ات را اداره کنی
می‌بایست حتماً بتوانی خودت را اداره کنی.

پس مسأله مهم شناخت فردیت انسانی است. عصارهٔ
وجود انسان در شناخت نهفته است، شناخت انسان همان
شناخت خدا است. من فکر کنم روی این جنبه باید خیلی
زیاد تکیه کنیم تا بتوانیم ارزشهای فرهنگ و تمدن اسلامی
را حفظ کنیم.

نامه فرهنگ: پس اگر بخواهیم جمع‌بندی کلی بر
اساس نظرات طرح شده انجام دهیم، باید بگوئیم برای
احیای ارزشهای اصیل فرهنگ و تمدن اسلامی، باید
مسلمانان بطور کلی به خودشان برگردند و در صدد احیای
حیثیت تاریخی خودشان باشند؛ یعنی در واقع به قلب
خودشان رجوع کنند و خودشان را اصلاح کنند و این
قضیه خودش منتهی به احیای فرهنگ و تمدن اسلامی
خواهد شد.

کثرت‌گرائی در تفکر مذهبی
در قرن ۳ و ۴ هجری

دکتر محمد مجتهد شبستری

*** کثرت‌گرایی که در قرن سوم و چهارم هجری در بلاد اسلام دیده می‌شود، نوعی کثرت‌گرایی است که در داخل عقل دینی وجود دارد و نوعی تعقل دینی است که با تعقل فلسفی یونانی کاملاً تفاوت داشته است.**

بنده در این مطلب کوتاه می‌کوشم مروری داشته باشم بر وضعیت تفکر مذهبی مسلمین در قرن سوم و چهارم هجری و البته بیشتر سخن اینجانب معطوف است به قرن چهارم هجری. تعبیر کثرت‌گرائی که در عنوان مطلب آمده است، معمولاً با عنوان پلورالیزم دینی مترادف انگاشته می‌شود، اما آنچه در اینجا منظور نظر است با آنچه پلورالیزم دینی نامیده می‌شود متفاوت است: پلورالیزمی که امروزه مطرح است، ناشی از گستردگی و فراوانی مکاتب فلسفی و اندیشه‌های بشری و قرار گرفتن تفکرات دینی در کنار این تفکرات غیر دینی است؛ ولی آن کثرت‌گرایی که در قرن سوم و چهارم هجری در بلاد اسلام دیده می‌شود، نوعی کثرت‌گرایی است که در داخل عقل دینی وجود دارد و اصولاً منظور از تعقل کلامی در آن قرون، نوعی تعقل دینی است که با تعقل فلسفی یونانی کاملاً تفاوت داشته است. در تعقل دینی دو قرن سوم و چهارم هجری (بخصوص قرن چهارم) تلاش بر این بوده است که محتواهای ایمانی به صورت معقول در بیاید؛ نه اینکه افراد صرفاً از راه خرد، (از نوع خرد فلسفی یونانی) و منهای محتوای ایمانی به حقیقت دینی برسند. این چیزی است که فلاسفهٔ اسلامی آن را دنبال می‌کردند و البته در اینکه موفق بودند یا نه، فعلا در این زمینه سخنی نمی‌گویم . امّا مسألهٔ متکلّمان، عقلِ دینی بود. در این عقل دینی، کثرت‌گرائی وجود داشت و در اینجا جنبه‌های مختلفی از این کثرت‌گرائی را عرض می‌کنم. یک مسأله، جریان نیرومند تفکر معتزلی است که همه بخوبی آن را می‌شناسیم. در کتاب *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله* اثر قاضی عبدالجبّار، در موارد متعددی تصریح می‌شود که تفاوت معتزله با دیگران در این است «که ما می‌خواهیم دربارهٔ مفاهیم دینی با تعقل سخن بگوئیم، ولی دیگران می‌خواهند با تقلید سخن بگویند.» معتزله عقل‌گرائی دینی وسیعی را آغاز کرده بودند و مباحث وسیع آنها در جهان شناسی قابل توجه است، مانند فعالیت اشخاصی مانند ابوالنهریل، نظّام و دیگران در زمینه‌هایی مثل به میان آوردن نظریهٔ جواهر فرد، تشکّل عالم اجسام از اتمها، نظریات مربوط به حرکت، کَوْن و فساد، تولد افعال انسان و مانند اینها. صرف توجه به جهان‌شناسی و بیرون آمدن از افکار خالص مذهبی، نکته‌ای است که توجه را به خود جلب می‌کند، گرچه این جهان شناسی از دید معتزله مقدمهٔ تفکر دینی، یا به تعبیر دیگر مقدمهٔ خداشناسی بود. در اینجا لازم است به این مسأله اشاره کوتاهی داشته باشم که متکلمان معتزله، به عنوان متفکران دینی و مدافعان اسلام، چرا به جهان‌شناسی پرداختند و طرح افکاری مانند تشکّل عالم اجسام از جوهر خرد یا بحث در حرکت و مانند اینها به خداشناسی معتزله چه ربطی داشت؟ بررسی کتب کلام نشان می‌دهد که آنچه معتزله را به این امر واداشت، این بود که اینها خود را موظّف می‌دیدند سه مسألهٔ دینی را به یکدیگر مربوط کنند و از آنها تلفیقی بوجود بیاورند. یکی از آن مسائل، مسألهٔ آفرینش، یک مسألهٔ دیگر، مسألهٔ قدرت مطلقهٔ خداوند و مسألهٔ آخر، علم مطلقهٔ خداوند بود. معتزله تلاش می‌کردند با ارائه نوعی جهان شناسی، مسألهٔ آفرینش را معقول سازند. آفرینش دقیقاً یک تعبیر مذهبی بود و در متن قرآن و حدیث، برروی آن تکیه شده بود: به عبارت دیگر آفرینش، با آنچه در مسائل علت و معلول و حرکت فلسفه یونان مطرح می‌شد و همچنین با آنچه در نظریهٔ صدور و فیض فلسفهٔ افلاطون و نوافلاطونی وجود داشت، تفاوت داشت. در تصور عمومی از آفرینش، مسأله آفریدن از عدم و اینکه چیزی که نیست بود می‌شود، مطرح بوده، مسأله‌ای که با مسألهٔ حدوث زمانی قرین می‌شد. تصور آفرینش، تصور حدوث زمانی را لازم داشت و به عبارت دیگر این تصور را لازم داشت که چه چیز آفریده می‌شود؟ در متون دینی، آفرینش به خداوندی که قدرت مطلقه دارد

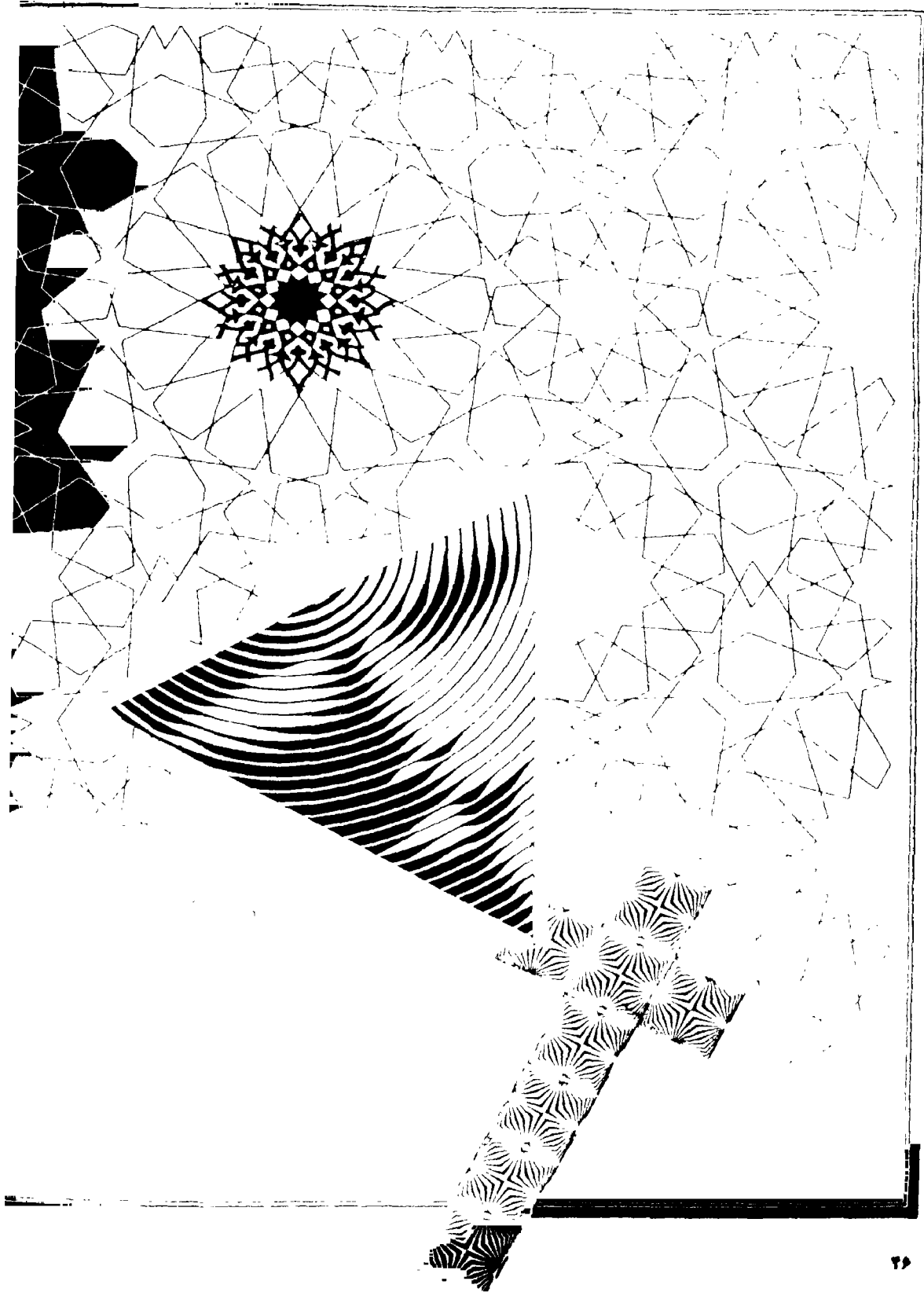
*** فهم کلام، مستلزم عبور از کلام به متکلّم است؛ کلام را نمی‌شود تنها یک ساختار زبانی دانست و با فهم آن ساختار زبانی مطلب را فهمید.**

و علم مطلق دارد نسبت داده شده بود و کوشش شده بود تا مفهومی از آفرینش ارائه شود که با مقتضیات عقلیِ علمِ مطلق و قدرتِ مطلقه، ناسازگار نباشد. این مشغلهٔ ذهنیِ عمدهٔ معتزله بود و از این راه جهان‌شناسی وارد مباحث معتزله شده بود. امّا نکتهٔ دیگر این بود که معتزله مباحث معرفت شناسی مشروحی را مطرح می‌کردند، گرچه سنخ معرفت شناسیِ معتزله با آنچه امروز تحت این عنوان فهمیده می‌شود، کاملاً متفاوت است. بخش وسیعی از کتابهای کلامی معتزله، و عموماً مقدمهٔ این کتابها، مانند کتابِ شرح *الاصول الخمسهٔ* قاضی عبدالجبّار، به بحثهای معرفت شناسی اختصاص دارد؛ مباحثی مثل مسأله علم، نظر، فکر، تولد نتایج از مقدّمات و امثال این چیزها. البته طرح این مطالب برای معتزله ضروری بود؛ چرا که وقتی کسانی می‌گفتند ما افکار دینی خودمان را بر مبنای تعقّل پایه‌ریزی می‌کنیم و نه تقلید، مجبور بودند که این تعقّل را هم معنی کنند؛ در حقیقت مباحث معرفت شناسیِ معتزله، همین معنی کردن عقل اعتزالی بود و همان طور که عرض کردم، عقل اعتزالی یک نوع عقل دینی بود و نه یک عقل فلسفی یونانی و یا نوعی از انواع دیگر از خردهای فلسفی. باید اضافه کنیم که این تعقل دینی اعتزالی یک شکل‌گرایی ظاهری نبود، بلکه مسأله‌ای عمیق و پر محتوا بود؛ و از این روست که ما می‌بینیم در داخل جریان اعتزال، دو گرایش نیرومند متفاوت با هم بوجود می‌آید؛ یعنی "گرایش بصره" و "گرایش بغداد". این جریانهای فکری را شخصیتهای مهمی چون ابوعلی و جُبّائی، ابوهاشم جُبّائی، ابوالقاسم بلخی، کعبی و بعد از آنها قاضی عبدالجبّار، ابورشید نیشابوری و دیگران هدایت می‌کردند. کتاب *المسائل فی الاختلاف بین البصریین و البغدادیین* (اثر ابورشید نیشابوری) که اخیراً چاپ شده، به ما نشان می‌دهد که این جریانهای فکری در میان خودِ اندیشمندان بصری و بغدادی معتزله مطرح بوده است. مطالعهٔ این کتاب نشان می‌دهد که این بحثها صوری نیست و براستی آنها سعی داشته‌اند به یک جهان‌شناسی برسند که حداقل اشکالات عقلی و حداقل ناهماهنگی را با تفکر دینی داشته باشد و نیز بتواند زمینه را برای تفکر دینی آماده کند. از جانب سوم ما می‌بینیم که در مباحثی چون توحید و عقل و حکمت و سایر صفات خداوند نیز، بحثهای گسترده‌ای مطرح می‌شود. برای اولین مرتبه، این معتزله بودند که تعبیر صفت و صِفّات خداوند را بکار بردند و این تعبیر از ابداعات معتزله است و این ابداع برای این بود که بتوانند تصوری عقلی از خداوندی ارائه کنند که در کتاب و سنّت وجود داشت. یک نوع دیگر از عقل‌گرایی که در این عصر بوسیله معتزله مطرح می‌شود، مسائلی است که کسانی مانند عبدالجبّار همدانی در علم تفسیر مطرح کرده‌اند که امروزه در غرب به آن هرمنوتیک گفته می‌شود؛ بنده در مطالعاتی که در نوشته‌های متکلمین معتزله داشتم، دیدم که شخصیتها و متفکرانی مانند قاضی عبدالجبّار، مسائلی را در هرمنوتیک مطرح کرده‌اند که براستی با آنچه امثال شلایرماخر و دیلتای مطرح کرده‌اند، قابل مقایسه است. قاضی عبدالجبّار در کتاب شرح *الاصول الخمسه* و در کتاب *المحکم و المتشابه فی القرآن* (بخصوص این کتاب اخیر کمتر شناخته شده ولی در آن روند تفکر تعقّلی اعتزالی در برخورد با متون دینی بخوبی منعکس است) عنوان می‌کند که اختلاف ما با دیگران ـ با اهل حدیث و اشاعره ـ این است که ما معتقدیم کلام هیچ متکلمی را بدون شناخت آن متکلم و صفات و حالات و موقعیت سخن گفتن آن متکلم، نمی‌توان فهمید. فهم کلام، مستلزم عبور از کلام به متکلّم است. کلام را نمی‌شود تنها یک ساختار زبانی دانست و با فهم آن ساختار زبانی مطلب را فهمید. در آنجا می‌بینیم این مسأله مطرح است که مفهوم کلام، مفهومی گسترده‌تر از آن چیزی است که بصورت عُرفی کلام نامیده می‌شود. او می‌گوید که باید از کلام به سوی متکلم و حالات و صفات متکلم برویم و بعد می‌گوید ما می‌خواهیم قرآن را هم این طور بفهمیم. از آنجایی که در کلامهای عرفی مخاطبین را با حس می‌فهمیم و می‌شناسیم، و خدا را نمی‌توانیم با

*** پلورالیزمی که امروزه مطرح است، ناشی از گستردگی و فراوانی مکاتب فلسفی و اندیشه‌های بشری و قرارگرفتن تفکرات دینی در کنار این تفکرات غیر دینی است**

حس بفهمیم و بشناسیم، بلکه با عقل می‌توانیم او را بشناسیم، پس باید قبلاً تعقلات خود را دربارهٔ خدا به اتمام برسانیم و یک شناخت عقلی از خدا پیدا کنیم تا بفهمیم معنای قرآن چه می‌تواند باشد. این سخن، سخن مهمی است و همانطور که عرض کردم، با مباحث جدید هرمنوتیک و تفسیر متون قابل مقایسه است.

یکی دیگر از این عقل‌گرائیهای دینی شدید در جریان اعتزال مسألهٔ فلسفهٔ اخلاق براساس حُسن و قُبح عقلی است؛ در این زمینه، معتزله، مسأله را از مسئولیت انسان شروع می‌کنند و گاهی می‌بینیم که متکلمان معتزله، چنان در این باب غلو می‌کنند که به نظر می‌رسد که اینها اصلاً انسان مدار و انسان محورند، نه خدا محور؛ حال آن که در تفکر و تعقّل دینی، خدا محوری اصل و اساس است. نکته دیگری که باید اضافه کنم این است که در این دوران، تنها جریان فکری معتزلی رشد نمی‌کند، بلکه می‌بینیم که در شهر بصره، حتی جریانهای مخالف اسلام، افکار خود را اشاعه می‌دهند و جریانهای کلامی دیگری نیز افکار خود را اشاعه می‌دهند. و مکتب اشعری بوجود می‌آید که "نصّ" را به گونهٔ خاصی می‌فهمد و می‌خواهد آنچه را که از نصّ فهمیده می‌شود به شیوهٔ اشعری معقول سازد. به هر حال نتیجه‌ای که می‌خواهم بدان برسم این است که وقتی به قرن چهارم هجری نگاه می‌کنیم، یک نوع گسترش و وسعت و سعهٔ صدر در تفکر داخلی دینی (که یک نوع تفکر عقلی دینی است) مشاهده می‌شود. این بدین معنا نیست که کسی، کسی را تخطئه نمی‌کرد؛ تخطئه وجود داشت و حتی شدیدترین فرد عقل‌گرایان که قاضی عبدالجبّار باشد، در اول کتاب *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله* می‌گوید تمام تلاش ما این است که بگوئیم آن "فرقهٔ ناجیه" که در آن حدیث معروف «انقسام امّت به هفتاد و دو فرقه در خواهد آمد» گفته شده، ما معتزله هستیم. حتی آدم عقل‌گرائی مثل عبدالجبّار سخن از حق و باطل می‌گوید و اینکه چه کسی حق است و چه کسی حق نیست. اما این سخن گفتن در فضایی انجام می‌گیرد که در آن فضا، همه سخنشان را می‌گویند. این نکته‌ای است که توجه بنده را جلب کرده بود و در اینجا به‌طور مختصر مطرح کردم.

* این مطلب به صورت سخنرانی در نخستین سمینار بین‌المللی «فرهنگ و تمدن اسلامی» که در دههٔ فجر ۱۳۷۲ برگزار شد، ارائه شد و جهت درج در نامهٔ فرهنگ مستقیماً از نوار به صورت مکتوب در آمده است.

اسلام، مسیحیت و تمدن نوین

محمد مسجد جامعی

اسلام و مسیحیت به عنوان دو دین بزرگ آسمانی، تمدن جدید را به دو گونه تجربه کرده‌اند. بخش مهمی از تفاوت موجود در مواضع این دو دین ـ و نیز معتقدان به آن ـ نسبت به تمدن نوین مرهون همین تجربه است و همین تجربه است که به تاریخ معاصر آنان شکل داده و موقعیت کنونی آنها را تعیین کرده است. مسلمانان و مسیحیان، میراث داران دو تجربه متفاوت نسبت به تمدن جدید هستند و بناچار متاثر از این تجربه بوده و خواهند بود.

این تفاوت در درجه نخست مرهون ساختمان درونی متفاوت این دو دین است؛ مسئله این نیست که تمدن جدید عمدتاً در قلمرو مسیحی شکل گرفت و به شکوفائی رسید و به همین دلیل هم از هماهنگی بیشتری با این تمدن برخوردار است، بلکه مسئله این است که این دو دین علی‌رغم اشتراک در الوهیت و اشتراک در پیام واحد نهایی دو ساختمان درونی متفاوت دارند و همین دو ساختمان متفاوت است که به اندیشه دینی و ساختار روانی و اجتماعی معتقدان به این دو، شکل داده است.

پیروان یک دین، بیش از آنکه متأثر از پیام نهایی دین خود باشند، متأثر از ساختار ایدئولوژیکی و اخلاقی و عبادی و فقهی آن دین هستند. لذا تأکید بر مشترک بودن پیام ادیان آسمانی از اهمیت ساختاری آن در تکوین خصوصیات ایدئولوژیکی و روانی و اجتماعی پیروانش نخواهد کاست و اصولاً و عموماً، همین ویژگیها است که مسیر و شکل تحولات تاریخی و فکری و اجتماعی یک دین را تعیین می‌کند.

با توجه به نکته اخیر باید گفت که برخورد متفاوت اسلام و مسیحیت با تمدن جدید، هم به خصوصیات ذاتی این دو دین مربوط می‌شود و هم به ساختار روانی و اجتماعی پیروان آن دو دین؛ البته تا آنجا که این ساختار متاثر از این ویژگیها باشد.

واقعیت این است که اسلام و مسیحیت علی‌رغم تفاوتهایشان در دوران قرون وسطی، اصولاً در محدودهٔ جوامع سنتی نقشی همانند داشتند و به نیازهای فردی و جمعی پیروانشان به یکسان پاسخ می‌گفتند. مسیحیت در قرون وسطی مجموعه کاملی بود که همچون اسلام تمامی ابعاد حیات فردی و اجتماعی پیروانش را در بر می‌گرفت و از این بابت تفاوتی با اسلام نداشت. اما این همانندی، و بلکه بهتر است بگوئیم ایفای نقشی همانند، هر جا دلائل خاص خود را داشت. اسلام دینی گسترده و جامع بود که در هر مورد و خصوصاً اگر به زندگی روزمره ارتباط پیدا می‌کرد، ضابطه و قانونی به همراه داشت. این قوانین از ذات اسلام نشأت می‌گرفت و از این رو اعتبار و اهمیتی همسنگ اصول آن داشت؛ در حالی که در مورد مسیحیت داستان چنین نبود. آن سلسله قوانین و دستوراتی که این آئین را به صورت دینی درآورد که متکفل اداره امور فردی و جمعی جامعهٔ قرون وسطائی بود، عمدتاً نه نشأت گرفته از ذات آن، بلکه مرهون اجماع کلیسائیان بود و طبیعتاً این بخشها نمی‌توانست اعتباری همطراز اصول و مبانی خود مسیحیت داشته باشد.

این طبیعت مذهبی و اخلاقی و در عین حال آرام و بدون تحول دوران قرون وسطی و اصولاً جوامع سنتی بود که اقتضا می‌کرد به نیازهای روزمرهٔ فردی و جمعی‌پاسخ دینی داده

شود. در قلمرو مسیحی بهترین منبعی که می‌توانست این پاسخ را عرضه دارد، کلیسا بود و همان هم به این امر همت گماشت؛ و گر چه اصحاب کلیسا با تکیه بر مفهوم اجماع و اهمیت آن می‌کوشیدند تا به پاسخهای خود اعتباری دینی ببخشند، اما باز هم سلسله قوانین و دستوراتی که در اجماع کلیسا ریشه داشتند، نمی‌توانستند اعتباری همپایه اصولی داشته باشند که در متن اصلی وجود داشت. اما در مقابل، در اسلام مسئله چنین نبود. پاسخهای ارائه شده، در متن خود دین ریشه داشت و از همان اصول و عناصری نشأت می‌گرفت که توسط خود پیامبر ابلاغ و وضع شده بود. درست به همین علت است که این دو دین در برابر تحولاتی که به پیدایش و رشد تمدن جدید کمک کرد، دو واکنش مختلف نشان دادند. هدف این تمدن محدود کردن قلمرو دین و حاکمیت بخشیدن به اصول و ارزشهایش بود. هدفش آن بود که دین را تا حد ممکن به عقب براند و در نهایت به مجموعه‌ای از اعتقادات فردی تنزل بخشد و این نکته بدین معنی بود که دین از حضور اجتماعی و احیاناً سیاسی خوددست‌فرو شوید و صحنهٔ جامعه را ترک گوید.

به هر حال اسلام و مسیحیت در برابر فشار نیرومند و فزاینده ناشی از این جریان به دو گونه پاسخ دادند و این امری طبیعی بود؛ مقاومت یک دین در لحظات بحرانی در برابر خطری که آن را تهدید می‌کند، نمی‌تواند از اصول و مبانی قطعی‌اش فراتر رود؛ نمی‌توان از آن بخش از عناصر دینی که فاقد اعتبار لازم است، با تکیه بر تعصب مردم و برای همیشه دفاع کرد. بالاخره روزی این مقاومت درهم می‌شکند و دین به همان محدودهٔ طبیعی خود، محدود خواهد شد. از آنجا که ساختمان درونی و سعه و ضیق اسلام و مسیحیت متفاوت بود؛ در یکجا جامعیت و قوانین و دواعی غیرفردی از ذات خود دین نشأت می‌گرفت و اهمیت و اعتباری همانند اصول و مبانی آن داشت، و در جای دیگر این همه و لااقل بخش مهمی از آن، پایه در اجماع اهل کلیسا داشت. اگر چه کوشیده بودند تا این اجماع را اعتباری دینی بخشند، اما به هر صورت این یکی از نقاط آسیب‌پذیر بود.

ممکن بود کسانی با تمسک به اصول نخستین مسیحیت خود را مسیحی بدانند و نه تنها اعتبار اجماعات کلیسایی را منکر شوند،

● دو دین اسلام و مسیحیت علی‌رغم اشتراک در الوهیت و اشتراک در پیام واحد نهایی، از دو ساختمان درونی متفاوت برخوردارند.

بلکه اساساً ضرورت دینی مرکزیت کلیسایی را که هستهٔ مرکزی اجماع را تشکیل می‌داد، انکار کنند.

نکته اخیر موجب شد که این دو دین دوران جدید را به دوگونه تجربه کنند. مسیحیت علی‌رغم تلاشهای فراوان و عمدتاً صادقانه‌اش مجبور شد به تدریج پای در دامن کشد و دواعی غیر فردی خویش را به یک سوی نهد و به محدوده‌ای که برایش تعیین شده بود تن در دهد، اما اسلام چنین مسیری را طی نکرد و نمی‌توانست هم طی کند.

اگر چه در برهه‌هایی از دوران معاصر، این دین نیز دستخوش تحولاتی کم و بیش همانند مسیحیت و ادیان دیگر گشت، اما این جریان نمی‌توانست برای همیشه ادامه یابد؛ قوانین و بخشهای غیر فردی اسلام به ذات این دین راجع می‌شد و به همین دلیل هم نمی‌توانست برای همیشه نادیده انگاشته شود. یک مسیحی می‌توانست با تمسک به اصول و مبادی اولیه مسیحیت، مسیحی بماند و قوانین غیر فردی تدوین شده توسط کلیسا را یا به کلی نادیده انگارد و یا به اجبار، شرایط جدیدی را که هدفش انکار آن بود، بپذیرد و به داعیه دفاع از تمامیت آن برنخیزد؛ چرا که آنچه تهدید می‌شد یا اصلاً از متن مسیحیت نبود و یا لااقل اهمیتی همانند اصول و مبادی آن نداشت.

در حالی که یک مسلمان نمی‌توانست چنین کند. او تا زمانی که مسلمان بود، مجبور بود اسلام را در کلیتش بپذیرد و بخشی از آن همین قوانین اجتماعی و سیاسی اسلام بود. دقیقاً به همین علت است که در طول تاریخ معاصر در قلمرو اسلامی جنبشهای فراوانی را می‌توان سراغ گرفت که در اعتراض به

* پیروان یک دین بیش از آنکه از پیام نهایی دین خود متأثر باشند، از ساختار ایدئولوژیکی و اخلاقی و عبادی و فقهی دین خود متأثرند.

بی‌اعتنائی به قوانین اسلامی صورت گرفته است؛ حال آنکه مشکل می‌توان نمونه‌های مشابهش را در قلمرو مسیحی نشان داد.

این یکی از مهمترین دلائلی است که جنبش اصلاح دینی را در اسلام و مسیحیت به دو صورت متفاوت درآورده است. اگر چه در هر دو دین، هدف، پیراستن دین از افزوده‌های دوران رکود و جهالت و نیز تغییر مجدد آن با توجه به اصول و مبانی نخستین آن و در پرتو اندیشهٔ جدید و الزامات نوین بوده است، اما از آنجاکه حیطه و ابعاد ذاتی آنها متفاوت بوده، لذا این اصلاح عمدتاً دو گونه تحقق یافته و به نتایج متفاوتی رسیده است.

اشتباه بزرگ کسانی که در طی دو قرن اخیر از طریق مطالعه جریان اصلاحات مذهبی و نتایج مترتب بر آن در قلمرو مسیحی، چنین آینده‌ای را نیز برای مسلمانان پیش‌بینی کرده بودند، در عدم توجه به همین نکته بوده است.

این موضوع همچنین توضیح دهنده چرایی و چگونگی پیدایش و ریشه موج اصالتگرایی اسلامی در طی یکی دو دهه اخیر و نیز تفاوتهایش با موج اصالتگرایی مسیحی است.

آنچه گفته شد خلاصه‌ای بود از تفاوت درونی و ساختاری اسلام و مسیحیت، تا آنجا که به چگونگی کیفیت تاثیر آن دو بر روی واقعیتهای تاریخی و اجتماعی و سیاسی مربوط می‌شود. حال از این موضوع که روانشناسی فردی و جمعی و ساختار اجتماعی پیروان این دو چگونه است و چگونه تحت تاثیر اصول و مبانی ایدئولوژیکی خود قرار گرفته‌اند، در می‌گذریم.

اما علی‌رغم این همه باید تاکید کرد که پیروان راستین این دو دین در این مورد که هریک چگونه تاریخ معاصر را آزموده‌اند و مایل به پی‌افکندن چه آینده‌ای هستند، سخنان فراوانی برای گفتن و شنیدن می‌توانند داشته باشند. مسئلهٔ مشترک ما حفظ اصول و ارزشهایی است که تحولات سریع امروز در پی معارضه با آن است. اینکه چگونه می‌توان و می‌باید این اصول را حفظ کرد، بدون آنکه نسبت به ضرورتهای نوین بی‌تفاوت و بی‌اعتنا بمانیم، مسئله اساسی امروز و فردای ما است. واقعیت این است که یافتن پاسخ برای این معضل تا بدان حد فوری و در عین حال دشوار است که همفکری و همکاری همه موحدان و معتقدان به ادیان الهی را می‌طلبد و حتی می‌توان گفت هدف نهایی از تمامی این مفاوضات و تفاهمهای متقابل، یافتن پاسخی است که همه به یکسان بدان نیاز دارند.

تئولوژی و توسعه

* در زبانهای سنتی اسلامی کلمه‌ای مترادف «توسعه» وجود ندارد، همچنان که در غرب هم، این کلمه تنها از قرون هجدهم و نوزدهم بکار می‌رود.

ویلیام چیتیک
ترجمهٔ سید محمد آوینی

من در پذیرش دعوت برای سخنرانی در این کنفرانس تردید داشتم چرا که موضوعات اصلی و فرعی تعیین شده از سوی کنفرانس متضمن برداشتهای معینی دربارهٔ تمدن به صورت عام و اسلام به طور خاص است و این امر سؤالات بسیاری را برای من مطرح می‌کند. اولاً برایم روشن نیست که برگزارکنندگان کنفرانس حاضر کلمات «فرهنگ» و «تمدن» را چگونه تعبیر می‌کنند. بدیهی است که این تعابیر تلویحاً دارای بار ارزشی هستند. به عبارت دیگر، شکوفایی تمدن و فرهنگ یک ارزش و انحطاط آن یک ضد ارزش تلقی می‌شود. امّا آنچه معلوم نیست این است که چگونه تشخیص می‌دهیم یک تمدن یا فرهنگ در حال شکوفایی است یا انحطاط. چه معیارهای مشخصی مبنای این قضاوت قرار می‌گیرند؟ زبان به کار رفته در اطلاعاتی که از طرف کنفرانس برای من ارسال شد بدون شک حاکی از آن است که این معیارها از تفکّر سیاسی و توسعه‌مدارانهٔ جدید اخذ شده و از اندیشهٔ مابعد مسیحی در غرب نشأت گرفته‌اند.

تردید دیگر من در خصوص این کنفرانس به علایق شخصی‌ام نسبت به تمدن اسلامی مربوط می‌شود. من بخش عمدهٔ حیات فکری خود را به مطالعهٔ تفکر اسلامی و بخصوص مکتبی که ابن عربی در قرن هفتم هجری تأسیس کرد، پرداخته‌ام. این مکتب که ادامهٔ تلاشهای گروهی از متفکران مسلمان در دوره‌های قبل بود و عمیقاً در قرآن و حدیث ریشه داشت، در نحوهٔ تفکر اکثر اندیشمندان مسلمان تا قرن نوزدهم میلادی تأثیر ژرفی گذاشت. امّا تقریباً همهٔ اندیشمندان و نظریه‌پردازان معاصر، خصوصاً آنان که در اخذ تصمیمات حکومتی دخالت دارند، این مکتب را کنار نهاده‌اند. مسلمانانی که اصول نظری و ایدئولوژیک اسلام را تدوین کرده‌اند غالباً مکتب مذکور را به بهانهٔ اینکه مسلمانان را منحرف می‌سازد و مانع پیشرفت و توسعهٔ تمدن می‌شود محکوم کرده‌اند. بنابراین چگونه می‌توان توجّه و دلبستگی من نسبت به این مکتب را به سوی مسائلی معطوف کرد که اندیشمندان اسلامی معاصر با توسعهٔ تمدن مرتبط می‌دانند؟

وقتی با وجود تردیدهای فوق این دعوت را پذیرفتم، دو وظیفه برای خویش معین کردم: اولاً به مسائلی بپردازم که وقتی ما از دریچهٔ مقولاتِ برگرفته از تفکر جدید به تمدّن اسلامی می‌نگریم مطرح می‌شوند، و ثانیاً چند مقولهٔ مأخوذ از تفکّر سنّتی اسلامی را که می‌توانند ملاک قضاوت ما قرار گیرند، معرّفی نمایم.

توسعه

زبان توسعه پر از دامهای پنهانی است که هر کس بخواهد دربارهٔ فرهنگ و تمدن سخن بگوید با آنها روبروست. مقصود من از «زبان توسعه» کلمات و تعابیر مشهوری است که در [سازمان] ملل متّحد و نهادهای حکومتی در سراسر جهان رایج است. من تعدادی از این کلمات را با استفاده از فهرست مطالب «فرهنگ لغات توسعه» نقل می‌کنم ـ کتابی که مطالعهٔ آن برای هر کس که هنوز کاملاً متقاعد نشده است که جامعهٔ جدید غربی نمونه و اسوه‌ای است که همهٔ ملل عالم ناگزیرند از آن تبعیت کنند، لازم است: «توسعه، محیط، برابری، همیاری، مارکت (بازار)، نیازها، جهان واحد، مشارکت، برنامه‌ریزی، جمعیت، فقر، پیشرفت، تولید، منابع، علم، سوسیالیسم، استانداردهای زندگی، دولت، تکنولوژی.»[1]

این کلمات همگی بخشی از واژگان مقدّس دنیای جدیدند. همهٔ آنها در اینکه به اصطلاح «کلمات آمیبی» هستند مشترکند، بدین معنی که این کلمات متناسب با نیازهای گوینده دائماً تغییر شکل می‌دهند. معنی صریح ندارند ولی واجد معانی ضمنی متعدّدی هستند. چون فی‌نفسه فاقد معنی هستند، می‌توانند هر معنایی که دلخواه گوینده باشد بپذیرند. با این همه، این کلمات مقدّسند. پرسش از حقانیت آنها به معنی شورش علیه خدایان تجدّد و ارتداد نسبت به مذهب ترقّی است.

مؤلّفان «فرهنگ لغات توسعه» تاریخچه و وضع متغیر هر یک از این

* هرگاه اسم یا صفتی از اسماء خداوند را نام می‌بریم، چگونگی نسبت خداوند را با یک بخش یا کل خلقت بیان می‌کنیم.

کلمات را بتفصیل تجزیه و تحلیل کرده‌اند. اگر چه بجاست هر یک از تعابیر مذکور، و بسیاری الفاظ متداول دیگر، در اینجا به طور مشروح مورد بررسی قرار گیرند، امّا اجازه بدهید صرفاً در خصوص کلمهٔ «توسعه» به طور اجمال توضیح دهم.

پیش از هر چیز شاید لزومی نداشته باشد متذکّر شوم که در زبانهای سنّتی اسلامی کلمه‌ای مترادف DEVELOPMENT (توسعه) وجود ندارد، همچنان که این کلمه در زبانهای غربی تنها از قرون هجدهم و نوزدهم است که به معنای جدید به کار می‌رود. کاربرد این کلمه، یا تعریف مجدد کلمات در زبانهای اسلامی برای اینکه مفهوم توسعه را القا کنند، نشان می‌دهد که اندیشهٔ توسعه در اصل توسّط متفکّران غربی شکل گرفته و به وجود آمده است. بعلاوه، تاریخ ظهور این اصطلاح حاکی از آن است که مفاهیم جدیدی که پیدا کرده با فروپاشی تمدن مسیحی و انقلاب صنعتی پیوند نزدیکی داشته است. آنان که لفظ «توسعه» را خصوصاً در کشورهای غیر غربی به کار می‌گیرند در واقع پیش از بکارگیری آن، مبادی تفکّر جدید غرب را پذیرفته‌اند. سخن گفتن از «توسعه» به معنی پذیرش مفهوم «توسعه نیافتگی» و در نتیجه قبول این معناست که برنامه‌هایی منطبق با الگوهای ممالک «توسعه یافته» باید به مورد اجرا گذارده شود. به تعبیر «ولفگانگ ساکز» ادیتور «فرهنگ لغات توسعه»، بکارگیری این کلمه «تاریخ را به یک برنامه مبدل ساخته است: حوالتی ضروری و اجتناب ناپذیر.»[۲] بدین گونه، وجه صنعتی توسعه به مثابهٔ تنها صورت صحیح زندگی اجتماعی مورد تقدیس واقع می‌شود: «استعارهٔ توسعه، شجره نامهٔ غربی تاریخ را تفوّق جهانی بخشید و مردمانی ب[ا] فرهنگهای مختلف را از این فرصت محرو[م] ساخت تا شکل حیات اجتماعی خویش را [به] خود تعیین کنند.»[۳] مسلمانان با پرداختن ب[ه] توسعه نشان می‌دهند که پیش از این، ا[ز] تلاش برای درک تاریخ خویش بر پایهٔ اسلا[م] انصراف یافته‌اند زیرا اصطلاح توسعه ا[ز] بیرون از دایرهٔ مفاهیم اسلامی اخذ شد[ه] است.

اغلب مردمان اعتراض می‌کنند که ب[ه] هر تقدیر، ما در جهان خویش نیازمن[د] توسعه‌ایم. ولی توسعه چیست؟ هر گون[ه] مطالعه‌ای در زمینهٔ کاربرد لفظ توسعه نشا[ن] می‌دهد که این لفظ، همچون سایر الفا[ظ] آمیبی، به هیچ وجه مفهوم دقیقی ندارد. ای[ن] لفظ واجد مفهومی جز آنچه شما مرا[د] می‌کنید نیست. مشکل اینجاست که هـ[ر] چند هیچ کس دقیقاً نمی‌داند توسع[ه] چیست، با وجود این همه تصّور می‌کنند ک[ه] باید از آن برخوردار باشند. چنان ک[ه] «گوستاو ایستوا» می‌نویسد: «این کلم[ه]

مواره به طور ضمنی بر تحولی مطلوب، حرکتی از سادگی به سوی پیچیدگی، از مرتبه‌ای پست‌تر به متعالی‌تر، از بدتر به خوب‌تر دلالت می‌کند... اما برای دو سوم مردم روی زمین، معنای مثبت این کلمه... یادآور چیزی است که نیستند، یادآور شرایطی نامطلوب و پست است که برای گریز از آن، بناچار باید تن به اسارت تجارب و آرزوهای دیگران بسپارند.»[4] ... «به نظر می‌رسد کسی در اینکه این مفهوم بر شدیدارهای واقعی دلالت ندارد تردید می‌کند. آنان نمی‌فهمند که این، صفتی فصیلی است که بر این فرض مشهور بسیار غربی، امّا غیر قابل قبول و غیر قابل اثباتِ وحدت، تجانس و تطور خطی جهان مبتنی است.»[5]

برای اینکه امکان «توسعه» فراهم آید، خدا می‌بایست فراموش شده یا لااقل در حاشیه قرار گیرد.

از آنجا که هرگز در هیچ یک از ادیان تصور مفهوم توسعه به تعبیر علمی و صنعتی کلمه به وجود نیامده بود، مقولات دینی یا باید کنار گذاشته می‌شدند یا برای انطباق با شرایط جدید معانی تازه‌ای پیدا می‌کردند. و ما باید دفعتاً پی می‌بردیم که دین همواره توسعه به مفهوم جدید را تأیید می‌کرده است!

اسماء الهی

اکنون اجازه بدهید معرفت، علم و فطرت بشر را از منظر اسلام اجمالاً مرور کنیم. نکتهٔ اساسی که هنگام بررسی نظر اسلام در خصوصِ امور و اشیاء همواره باید در خاطرمان باشد این است که متفکّران مسلمان همیشه خدا را در رأس مسائلِ مورد توجّه خود، مدّنظر داشته‌اند. این واقعیت که خداوند در همهٔ تلاشهای انسانی نقش اصلی را ایفا می‌کند کاملاً بدیهی انگاشته شده است. اینچنین، مسلمانان اصل را شناخت خدا دانسته و بر مبنای این شناخت به مطالعهٔ نقش انسان در عالم هستی پرداختند. درک معنای انسان مستلزم شناخت خداوند بود. «تئولوژی» در تاریخ تفکر اسلامی محور مطلق شناخت محسوب می‌شد، و مقصود من از تئولوژی نه علم کلام، بلکه خداشناسی به وسیع‌ترین معنای آن و به تعبیر قرآنی کلمه است. تئولوژی از دیدگاه قرآن صرفاً به معنی شناخت خداست و شناخت خدا به مفهوم درک معنای «آیات» یا «نشانه‌ها»ی اوست.

آیات خدا در سه ساحت اصلی ظاهر می‌شوند: نخست در الهاماتی که خداوند به پیامبران و خصوصاً پیامبر اسلام افاضه کرده است؛ ثانیاً در پدیده‌های طبیعی و ثالثاً در نفس انسانی. بنابراین، شناخت خدا مستلزم شناخت وحی، شناخت عالم هستی و معرفت نفس است. آنچه معرفت اسلامی را از سایر انواع شناخت متمایز می‌سازد این است که این معرفت بر طبق اصولی که توسّط قرآن و سنّت تثبیت و تأیید شده حاصل می‌آید. عالم طبیعت و نفس انسان بر خدا دلالت می‌کنند، امّا نحوهٔ دقیق این دلالت در وحی و نتایجی که در خصوص زندگی و تقدیر بشر از آن استنباط می‌شود ریشه دارد.

قصد من القای این معنا نیست که متفکران مسلمان شناخت اشیاء را بر حسب تعابیر مورد تأیید قرآن کافی می‌دانستند، بلکه بسیاری از آنان ـ و برجسته‌ترینشان ـ شناخت خود خداوند را بر مبنای تعابیر مورد تصدیق قرآن و نیز از طریق شناخت عالم هستی و معرفت نفس ضروری می‌انگاشتند. کلّ تفکّر اسلامی بدون شناخت حقیقی خداوند عاری از روح و حیات است. همه کس می‌تواند قرآن را به حافظه بسپارد، امّا اگر شخص معنی آنچه را که حفظ کرده نداند و در نیابد قرآن چگونه بر خداوند دلالت می‌کند، آن گونه که باید قرآن را درک نکرده است. هر کسی می‌تواند دربارهٔ عالم طبیعت و نفس چیزهایی بداند، ولی اگر به واسطهٔ طبیعت و نفس خدا را نشناسد، نه فقط از معرفت اسلامی بهره‌ای نبرده است بلکه گرفتار جهل محض است چرا که خداوند حقیقتی است که در آینهٔ نشانه‌ها ـ یعنی کتاب آسمانی، عالم هستی و نفس ـ تجلّی کرده است.

جامعهٔ بشری همچون هر پدیدهٔ دیگری در عالم هستی نشانهٔ خداست. اگر می‌خواهیم جامعه را بر حسب تعابیر اسلامی بشناسیم، لازم است آن را به میزانی که نشان از خدا دارد درک کنیم. و اگر انسانها برآنند که خط مشی اسلامی بیندیشند، این خط مشی باید مطابق با آن بخش از تعالیم اسلامی باشد که راه رسیدن به آینده‌ای مطلوب را تبیین می‌کند. در نتیجه، هنگام سخن گفتن دربارهٔ «تمدّن» یا «فرهنگ» اسلامی ـ و توجّه داشته باشید که هیچیک از این دو کلمه معادلی در زبانهای اسلامی پیش از دورهٔ جدید ندارند ـ آنچه درباره‌اش سخن می‌گوییم یا باید سخن بگوییم «امّت» اسلامی بر مبنای ویژگیهای معیّنی است. این امّت می‌تواند از دو منظر نگریسته شود: آنچه در واقع هست و آنچه باید باشد. اگر امّت را چنان که هست در نظر آوریم، آنگاه معرفت اسلامی در خصوص امّت، نسبت حقیقی خداوند با امّت را بر ما روشن می‌سازد. اگر به امّت چنان که باید باشد بنگریم، آنگاه معرفت اسلامی به ما می‌گوید که چه سنخ فعالیت بشری مورد رضای خداست. این نوع اخیر معرفت به آنچه خداوند برای سعادت بشر و رسیدن او به رستگاری اخروی می‌خواهد، مربوط می‌شود. همهٔ تعالیم قرآنی به تقدیرنهایی انسان نظر دارد نه سرنوشت او در این جهان. موقعیت انسان در این جهان باید با در نظر گرفتن اهمیت مطلق و غیر قابل انکار عالم دیگر شکل پیدا کند. معاد، یا «بازگشت به سوی خدا» اصل سوم از اصول دین اسلام است و نحوهٔ اتّجاه دو اصل نخستین را معین می‌کند. اینچنین، قرآن و سنّت خداوند را از طریق هدایت او (هدی) به انسان می‌شناساند، هدایتی که او را نه در این جهان بل در جهان دیگر به بهشت می‌رساند. خداشناسی متضمّن آگاهی یافتن بر چیزی است که خداوند مردم را بدان مکلف ساخته است. شریعت بر این نوع شناخت تأکید می‌کند. امّت اسلامی مطلوب ـ یعنی تمدّن و فرهنگ اسلامی ـ باید بر مبنای این نوع معرفت تحقّق پیدا کند، و اگر در این امر قصور ورزد، مشمول هدایت الهی و تسلیم ارادهٔ او نبوده و در نتیجه «اسلامی» نخواهد بود.

ظاهراً مقصود از کنفرانس حاضر بررسی این مسأله است که یک جامعهٔ اسلامی چگونه باید باشد. امّا سخن گفتن

از غایات وقتی نمی‌دانیم در کجا قرار داریم بیهوده است. هدف این است که ببینیم جامعهٔ بشری به طور عام و امّت اسلامی به طور خاص، بر پایهٔ اصول معارف سنّتی اسلامی اکنون در کجا واقع شده است. امّت اسلامی از نظر رابطهٔ مسلمانان با خدا چه وضعی دارد؟ با در نظر گرفتن اینکه جهان امروز متشکل از اُمم متعدّدی است، در حال حاضر جامعهٔ جهانی چه نسبتی با خدا دارد؟ و نکتهٔ آخر، و شاید از همه مهمتر، اینکه وضع کنونی غرب در نسبت با خدا چگونه است؟

از دیدگاه قرآن، جهان مجموعه‌ای عظیم از آیات الهی است. خداوند بر همه چیز داناست و محدودیت زمانی که بر دانش بشر حاکم است، علم او را محدود نمی‌سازد. علم او نسبت به جهان از ازل تا ابد را در برمی‌گیرد و او عالم را بر مبنای ابن‌علم بنا نهاده است. او در مقام خدایی واحد که بر همه چیز داناست، اصل و سرچشمهٔ وحدت و کثرت است.

با توصیف کیفیات یا صفاتی که میان خدا و اشیاء کثیر مشترک است می‌توان یگانگی خدا را با کثرت اشیاء پیوند داد. این صفات به واسطهٔ اسماء الهی نظیر حیّ، عالم، قادر، مرید، متکلّم، سمیع، بصیر، رحمان، رحیم، خالق و حفیظ تعیّن پیدا می‌کنند. این اسماء به خدای واحد و نیز بر اشیاء کثیر در عالم اطلاق می‌شوند، البتّه نه دقیقاً به همان معنایی که دربارهٔ خداوند به کار می‌روند. خداوند در ذات بسیط خویش دارای تمامی این اسماء است و نسبت او را با مخلوقات گوناگون که از پیش در علم او حاضرند می‌توان بر حسب این اسماء وصف کرد. بدین گونه، هرگاه اسم یا صفتی از اسماء خداوند را نام می‌بریم، چگونگی نسبت خدا را با یک بخش یا کلّ خلقت بیان می‌کنیم.

مخلوقات در مقام کثرت از خدا دورند. خداوند «بعید» است امّا نه به مفهومی مکانی بلکه به این معنا که در کمال شدّت صاحب صفاتی است که هم به او و هم به مخلوقات نسبت داده می‌شوند. مخلوقات در قیاس با خدا بهره‌ای از این صفات ندارند. خداوند عظیم، علی، مقتدر و حاکم

● زبان توسعه پر از دامهای پنهانی است که هرکس بخواهد دربارهٔ فرهنگ وتمدن سخن بگوید با آنها روبرو است.

است، حال آنکه جهان و هر چه در آن است حقیر، ذلیل، ضعیف و بنده (محکوم) است. این برداشت در مورد نسبت خدا با جهان از دیدگاه علوم الهی بر بی‌همتایی و منزّه بودن خدا دلالت داشته و موضع کلاسیک علم کلام است. تنها خدا به معنای واقعی کلمه حق است و همه چیز بجز او غیر حقیقی و ناپایدارند: کلّ شیءٍ هالک الاّ وجهه (۸۸:۲۸).

چون خدابی‌همتاست، وحدت متعلق به او و کثرت متعلق به جهان است. جهان نسبت به خداوند غیریت تام دارد و از هیچ یک از صفات او بهره‌ای نبرده است. عظمت بی‌مانند خدا همهٔ مخلوقات او را در مقام عبودیت قرار می‌دهد ـ نه بدان جهت که اراده‌ای آزاد دارند بلکه از آن رو که همهٔ واقعیت خود را از او برمی‌گیرند. چنین است که قرآن می‌فرماید: له اسلم من فی السّموات و الارض طوعاً و کرهاً (۸۳:۳). حقیقت وجود همه چیز، اسلام است.

اگر چه خداوند دارای عظمت و قدرت مطلق است، ولی به مخلوقات خویش سهمی هر چند ناچیز از صفات خود بخشیده و بیشترین سهم را به انسان اختصاص داده و اسماء را به او آموخته است (۲: ۳۰). بنابراین، انسانها اسم و حقیقت آزادی را تا اندازه‌ای درک می‌کنند و این امر روشن می‌کند که چرا آنان هر چند به حکم خلقت خویش بندگان خدا هستند، امّا لزوماً بندگی او را اختیار نکرده‌اند. آنان در حقیقت به حکم خلقت قهراً مسلمانند امّا علاوه بر آن، باید مسلمانی اختیار کنند تا به کمال استعدادهای بشری خود دست

یابند. به همین دلیل است که خداوند پیامبران را فرستاد تا بندگانش را به پذیرش آزادانهٔ حاکمیت او فرا خوانند.

اگر نسبت بین خدا و انسانها را با دقّت بیشتری بررسی کنیم، دلائل دیگری برای ارسال پیامبران خواهیم یافت. برای مثال، وضع بشر در بُعد از خدا در نسبت با آن دسته از صفات الهی نظیر جلال، تعالی، قهر، غضب و عدل قرار دارد که نتایج دوری از او را برای بشر تشریح می‌کنند. دقّت کنید که این صفات همان ویژگیهای جهنّم هستند. ویژگی اصلی و شاخص جهنّم، دور و مستور بودن از خداست. خداوند منشأ تمام خیرات و سرچشمهٔ همهٔ لذّات و خوشیهاست. دور بودن از خدا، دور بودن از خیر، لذّت و سرور است. در جهنّم، بُعد از خدا با رنج حسرت از نپذیرفتن دعوت حق برای خروج از بُعد و ورود در قُرب او نیز توأم است.

پیام انبیاء متضمن اطاعت از اوامر و پرهیز او نواهی است. غایت اوامر و نواهی، هماهنگ ساختن انسان با حقیقت و تقرّب نسبت به خداست. تقرّب نسبت به خدا موجب معرفت او می‌شود. نمی‌توان به خدا نزدیک شد و نسبت به او بی‌پروا و جاهل باقی ماند. عبادت و بندگی خدا که نشانهٔ پذیرش دعوت اوست، مستلزم معرفت اوست چنانکه خود خویشتن را آشکار ساخته. معرفت خدا کار یک عمر، بلکه سلوکی ابدی و بی‌منتهاست زیرا در عالم دیگر نیز ادامه می‌یابد. نامحدود هرگز به طور کامل در علم محدود نمی‌گنجد و سرّ سعادت پایدار در عالم دیگر نیز در همین نکته نهفته است. هر لحظه زندگی در بهشت، با پیوند جدیدی با حقیقت وجود و معرفت تازه‌ای نسبت به او همراه است. بخشش این موهبتهای جدید از جانب خدا، بر خشنودی بنده می‌افزاید.

عالم هستی مجموعه‌ای عظیم از نشانه‌هاست، امّا همهٔ اشیاء به یک نحو نشان از خدا ندارند. در هستی‌شناسی اسلامی بعضی طبقات موجودات به خدا نزدیکتر و بعضی دورترند. برای مثال، فرشتگان به خدا نزدیک‌ترند امّا جمادات از خدا نسبتاً دورترند. معیار دوری و نزدیکی،

فاتی است که بر موجودات غلبه دارد. شتگان نورانی‌اند و مستقیماً از وحدانیت دا بهره می‌برند. هر فرشته یک کلّ فاقد زاست. در مقابل، جمادات نسبتاً تاریک ستند و کثرت بر آنها حاکم است.

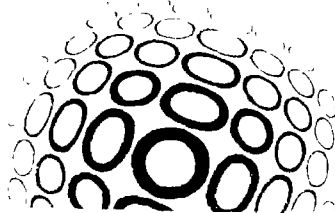
به طور کلّی در عالم هستی سلسلهٔ طبیعی از مخلوقات، از نزدیک‌ترین به خدا که کاملاً تحت غلبهٔ وحدت قرار دارند تا ورترین از خدا که مغلوب کثرتند، وجود ارند. در میان انسانها نیز همین گسترهٔ صفات را می‌توان یافت. آنان که از همه به خدا نزدیک‌تر هستند ـ پیامبران ـ تحت حاکمیت توحید قرار دارند و لذا خدا را در همه جا می‌یابند و هر چه می‌کنند برای وست. در سوی دیگر طیف انسانها، شرکین را می‌یابیم که درجات متفاوتی ارند. شرک بر آنان غلبه دارد، یعنی چیزهای دیگری را با خداوند شریک ی‌گیرند. کسانی که تحت سلطهٔ شرکند لمشغولی‌ها و علایق متنوع و کثیری دارند که آنها را از خدا غافل می‌کند. در میان یامبران و مشرکین، کسانی جای دارند که ه پیروی از انبیاء، خود را تسلیم خداوند ی‌کنند. آنان نه به طور کامل تحت حاکمیت وحدتند و نه کاملاً در کثرت گم گشته‌اند. آنان در این میانه سیر می‌کنند؛ گاه به سوی خدا می‌روند و گاه از او دور ی‌شوند.

انسانها مختارند که به خدا رو کنند یا از و رو بگردانند. مردم به همان میزان که صادقانه به خدا روی می‌آورند تحت غلبهٔ صفاتی قرار می‌گیرند که از قُرب خدا حاصل ی‌شود. وحدانیت، عدالت، بقاء، جامعیت، ورانیت و حقیقت از آن جمله‌اند. در این گروه از مردم، صفات جمال خداوند نظیر لطف، رحمت، رأفت و حُبّ بر شخصیت آنان غلبه یافته و صفات جلال او به تبع صفات جمال وظیفه‌ای بر عهده می‌گیرند. در مقابل، مردم به میزانی که از خدا رو می‌گردانند تحت غلبهٔ صفاتی متضاد با آنچه ذکر شد، یعنی کثرت، بیعدالتی، زوال، تفرقه، تاریکی و عدم واقعیت واقع می‌شوند. در این گروه، صفات جلال خداوند بر صفات جمال غلبه یافته و شخص را در بُعد از او نگاه می‌دارند.

رسالت پیامبران این است که مردم را به فاصلهٔ طبیعی‌شان نسبت به خدا متذکّر شوند و آنان را به غلبهٔ بر آن دعوت کنند. مردم باید از روی اختیار بندگی خداوند را برگزینند. آنگاه، اگر از اوامر خدا پیروی کنند، آنان را در پیشگاه خویش خواهد پذیرفت. معنی «خلافت» انسان نزد بسیاری از اندیشمندان معتبر مسلمان همین است. انسان از طریق عبودیت مطلق خدا به جانشین یا نمایندهٔ او بدل می‌گردد.

خداوند کسانی را به عنوان بندگان محبوب خویش برمی‌گزیند که از طریق اطاعت و عبودیت، اهلیت ورود در محضر او را می‌یابند.

اگر بپرسیم این نحو نگرش نسبت به اشیاء و امور چه ارتباطی با جهان معاصر دارد، یافتن پاسخ چندان دشوار نیست. همواره در عالم دو گرایش اصلی وجود دارند که در ساحات طبیعی، اجتماعی و فردی ظاهر می‌شوند. یکی توحید است که اشیاء را به یکدیگر می‌پیوندد و بنای

*** همواره در عالم دو گرایش اصلی وجود دارد که در ساحات طبیعی، اجتماعی و فردی ظاهر می‌شود؛ یکی «توحید» است که اشیاء را به یکدیگر می‌پیوندد و دیگری «شرک» است که موجب تفرقه، پریشانی و اغتشاش می‌شود.**

وحدت، عدالت، هماهنگی و توازن را استوار می‌دارد. دیگری **شرک** است که موجب تفرقه، پریشانی و اغتشاش می‌گردد. آنان که تن به شرک سپرده‌اند، از مشاهدهٔ این امر قاصرند که همهٔ اشیاء از خدا منشأ گرفته و از این رو، با یکدیگر مرتبطند.

علم جدید ریشه در شرک دارد نه توحید؛ در تفکّر جدید وحدت وجود ندارد زیرا وحدت صرفاً صفتی الهی است و بدون شناخت خدا، ادراک ماهیت وحدت نیز ممکن نیست تا چه رسد به ایجاد آن.

ثمرهٔ تحقّق گرایش نسبت به **توحید**، وحدت، جامعیت و قُرب به خداست. نتیجهٔ گرایش نسبت به **شرک**، کثرت، تفرقه، عدم توازن، تجزیه و انحلال و بُعد از خداست. قرآن گاهی در سطح جامعه از این دو گرایش با تعابیر **صلاح** و **فساد** یاد می‌کند. صلاح، جلوهٔ اجتماعی تعادل و توازن است در حالی که فساد، ظهور عدم تعادل، تفرقه، تجزیه و انحلال است. **توحید** و صلاح با صفات الهی جمال و رحمت مرتبط است، در حالی که **شرک** و فساد غلبهٔ صفات قهر و جلال خدا را در پی دارد؛ خداوند از کسانی که به فرامین او گردن می‌نهند خشنود است و از این رو آنان را به خود نزدیک می‌کند، اما نسبت به کسانی که هدایت او را نمی‌پذیرند خشمگین است و از این رو آنان را از خود می‌راند (اصطلاح قرآنی «بُعداً»، فی‌المثل در آیهٔ «بعداً للقوم الظالمین» (۱۱ : ۴۴) بر این امر دلالت دارد).

پایبندی به **توحید** به صلاح، جامعیت، توازن، سعادت و سرور در این جهان و جهان دیگر منتهی می‌شود. تقیّد نسبت به **شرک** به فساد، نقص، عدم توازن، رنج و شقاوت در این جهان و جهان دیگر منجر می‌گردد. البتّه چون این صفات باطنی هستند، مشاهدهٔ آنها در دیگران گاه دشوار است. امّا آنچه در این جهان باطنی و پنهان است ـ یعنی همهٔ صفاتی که شخصیت ما را شکل می‌دهند ـ در جهان دیگر، ظاهر و آشکار خواهد بود. به شهادت قرآن، رستاخیز آنجاست که پرده‌ها فرو می‌افتند و رازها برملا می‌شوند.

دو شیوهٔ ادراک

توحید، ادراک صحیح ماهیت واقعی اشیاء است. توحید، ادراک جهان و مافیها در نسبت با خدای یگانه است. در مقابل، **شرک** ادراک خطا و دروغین ماهیت اشیاء است، زیرا بر ادراک اشیاء بر مبنای اصولی ناپیوسته و کثیر تکیه دارد. تعدّد و تنوّع اصول تا آنجا که به اصل واحد و غایی رجوع داشته باشد، اشکال ندارد. اسماء الهی نیز اصول و حقایقی متفاوتند که به واسطهٔ آنها خدا را می‌شناسیم؛ امّا اگر اصول و حقایق متفاوت ذیل وحدانیت خداوند به اتّحاد نرسند، به شرک منتهی می‌شوند.

توحید از خصایص بشری است که باید ثبات و استمرار پیدا کند. مردم با پیروی از راهنمایی پیامبران به این خصیصه، ثبات می‌بخشند. هدایت به نوبهٔ خود به مدد دو طریقهٔ اصلی ادراک که بسیاری از متفکران مسلمان آنها را **عقل** و **خیال** نامیده‌اند تحقّق می‌پذیرد.

ادراک عقلی **توحید** به تأیید این معنا می‌انجامد که خداوند به طور مطلق با همه چیز متفاوت است. تنها یک خدا وجود دارد و او حاکم علی‌الاطلاق عالم هستی است. این **تنزیه** است و چنانکه اشاره شد، معیارها و اصول علم کلام بر اساس آن معیّن می‌شود. در مقابل، ادراک مخیّل ـ که در علم کلام تقریباً نقشی ایفا نمی‌کند ـ می‌تواند خداوند را در همه چیز حاضر ببیند. وقتی خدا در قرآن می‌فرماید: «فاینماتولّوا فثمّ وجه اللّه» (۲ : ۱۱۵)، عقل تفاسیر زیرکانه‌ای عرضه می‌کند تا ثابت نماید مقصود خداوند این نیست که می‌گوید؛ امّا اگر قوهٔ خیال به مدد قرآن برانگیخته شود، هرجا بنگرد خدا را می‌بیند. پیامبر که فرمود: «**احسان** آن است که خدا را چنان عبادت کنید که گویی او را می‌بینید»، نه عقل بلکه خیال را مخاطب قرار داد. عقل از «چنانکه گویی» چیزی نمی‌داند.

وقتی خیال از وحی مدد می‌گیرد، نحوی ادراک که مکمّل **تنزیه** است حاصل می‌آید. این نحو ادراک گاه «تشبیه» (خدا را همانند اشیاء دیدن) خوانده می‌شود. از دیدگاه ابن‌عربی و پیروان او، نگریستن به خداوند صرفاً از منظر عقل یا تنها از دریچهٔ خیال، نگریستن به او با «یک چشم» است.

ابلیس. شناخت حقیقی خداوند
ن است که با هر دو چشم به او
نگاه قادر خواهیم بود که دریابیم
لم دور و هم نزدیک، هم حاضر و
ا است.

اه تنزیهی یا غیر تشبیهی مورد
مهٔ متفکران مسلمان، خصوصاً
لم کلام است. امّا اهل تصّوف در
که تنزیه را انکار نمی‌کنند، به تبع
حدیث به طرح تشبیه می‌پردازند.
بیهی که ریشه در مشاهدهٔ حضور
ر همه چیز دارد، به شعر اسلامی
ی‌بخشد. به هر تقدیر، این شعر
الهام‌بخش ایمان مردم نسبت به
عطوفت خداست نه علم کلام.
می‌گوید اگر امر دین به دست
سپرده شده بود، هرگز کسی خدا
ه نمی‌داشت. امّا خوشبختانه تنها
لی از مسلمانان علم کلام را بسیار
تنتد و از این رو، عشق به خدا
خصایل اصلی مسلمین در طول
ده است و این امر علّت محبوبیت
ة غزل را نزد آنان تا اندازه‌ای روشن

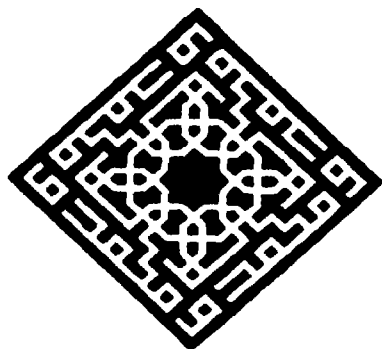
کلام جایی برای عشق نسبت به
یابد زیرا خدا را دور از دسترس
می‌دهد و تقریباً او را منحصراً بر
صفات جلال توصیف می‌کند؛
لم کلام مردم را مرعوب ساخته و
کند. البتّه تنذیر مردم خوب است
را وا می‌دارد تا در مراعات شریعت
قّت کنند، ولی مردم همچنین
ند که عشق بورزند. خدای شعر
مجذوب خود می‌کند زیرا با
شری که همه کس می‌فهمد وصف
او خدایی است که بندگان خویش
می‌دارد و عشق انسانی را به خود
می‌کند. این امر مردم را تشویق
در مراعات آنچه خداوند از ایشان
آنچنان که در شریعت آمده، بیشتر
..

بتهٔ علمی

از اشتباهات بسیار مهلک جهان
ن است که علم جدید و تکنولوژی
ملازم با آن، موجّه و خنثی به شمار می‌آید. ارتکاب چنین خطایی، بخصوص از سوی مسلمانان، شگفت‌آور به نظر می‌رسد زیرا منابع فکری وسیعی در سنّت آنان موجود است که می‌توانند با رجوع به آن، سفسطه‌های نهفته در جهان‌بینی علمی را دریابند. در هر حال، بسیاری از فلاسفه، مورّخان و منتقدان اجتماعی در غرب نشان داده‌اند که بیطرفی علمی وجود ندارد.

یکی از نکات عمدهٔ مورد توجّه نهضت فکری موسوم به «پُست مدرنیسم» افشای تناقضهای نهفته در ادّعای بیطرفی هر نوع دانش عقلی است. با این همه، اندیشهٔ بیطرفی علمی همچنان حامیان با نفوذی دارد. در جهان اسلام، اندیشهٔ مذکور اغلب در قالب این عقیده ظاهر می‌شود که اسلام و توسعهٔ تکنولوژیک را می‌توان بدون هیچ تناقضی با یکدیگر جمع کرد. در عین حال، اسلام باید به نحوی مردم را در برابر سقوط اخلاقی که در بخش عظیمی از جامعهٔ غربی مشاهده می‌شود محافظت کند. ولی نشانه‌ای حاکی از اینکه مسلمانان حقیقتاً محافظت می‌شوند به چشم نمی‌خورد.

این نکته اغلب مورد توجّه قرار گرفته که به رغم دعاوی دانشمندان در خصوص بیطرفی شناسایی علمی جدید، این علم اساساً «شناسایی برای سلطه و تصّرف» است. در مقابل، علم در عالَم ماقبل تجّدد، شناسایی برای ادراک است. لازمهٔ دست یافتن به علم برای سلطه و تصّرف، آن بود که هر گونه رابطه‌ای میان شناسایی جهان و اخلاق انکار شود. این امر در تفکّر غربی با نفی هر گونه نسبتی میان واقعیت و «خیر» تحقّق یافت ـ و البتّه «خیر» از اسماء مهّم خداوند است. نتیجهٔ نهایی این نحوهٔ تفکر آن شد که راسیونالیتهٔ علمی جایی برای تشخیص اخلاقی باقی نگذاشت. امّا ناظران پُست مدرنِ این شرایط چنین استنتاج نکردند که خطایی واقع شده باشد. بر عکس، آنان صرفاً نتیجه گرفتند که اصولاً صحیح و مستقیمی وجود ندارد. مورّخی می‌گوید: «پیش از دورهٔ جدید می‌گفتند بدون انطباق واقعیت و خیر، صحیح و مستقیمی وجود نخواهد داشت. در دورهٔ پُست مدرن می‌گویند نه خیر وجود دارد نه

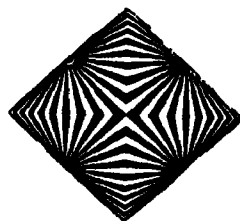
*** رسالت پیامبران این است که مردم را نسبت به فاصلهٔ طبیعی‌شان نسبت به خدا متذکر شوند و آنان را به غلبه بر آن دعوت کنند.**

صحیح و مستقیم... تنها در دوران کوتاهی از تاریخ غرب ـ دورهٔ جدید ـ چنین انگاشته شد که بشر می‌تواند بدون خداوند صاحب علم باشد.»[۶]

اجمالاً، به دلیل غلبهٔ علم ـ علم بدون خدا که علم برای سلطه و تصّرف است ـ گروه قلیلی به طرح این پرسش پرداخته‌اند که آیا علم و تکنولوژی موجّه هستند یا خیر.

امّا در اینجا به پیوندهایی که میان دو نحوهٔ نگرش به خداوند ـ یعنی دیدگاه تنزیهی و تشبیهی ـ قائل شدیم، و دو طریقهٔ شناخت خدا ـ یعنی راه عقل و راه خیال ـ باز می‌گردیم. علم جدید و تکنولوژی، هر دو از راسیونالیته ریشه گرفته‌اند؛ هر چند در این میان، خیال نیز نقش فرعی مشخصی بر عهده دارد. کار عقل، تجزیه و تحلیل و تمییز و تفکیک، یعنی حد قائل شدن برای اشیاء و تعریف آنهاست. اگر در تاریخ به اندازهٔ کافی به گذشته بازگردیم، در می‌یابیم که علم جدید از یک سو در تئولوژی راسیونالیستی مسیحیت ریشه دارد و از سوی دیگر، از ارادهٔ معطوف به سلطه و تصّرف نزد ساحران و جادوگران منشأ گرفته است.

تئولوژی مسیحی همچون علم کلام مایل به ایجاد فاصله میان خداوند و مخلوقات او بود. علمای الهی با بکارگیری زبانی انتزاعی، منقطع از اشتغالات خاصّ زندگی روزمرّه، به جدایی خدا از جهان مدد رساندند. جریان اصلی تفکّر غربی چنان تحت تأثیر دیدگاه تنزیهی قرار گرفت که سرانجام خدا کاملاً از عرصهٔ زندگی خارج شد. خداوند در عرش دسترس ناپذیر خود به دلمشغولی انحصاری علمای الهی که در سیر تفکّر غرب نقش مهمّی نداشتند، مبدّل شد. دانشمندان نیز که مسیر اصلی حیات فکری غرب توسّط آنان معیّن می‌شد، توجّه خود را منحصراً معطوف جهان طبیعت نمودند.

تا وقتی یک جهان بین، خدا را در عالم هستی، در جامعه و درون بشر حاضر می‌بینند، عنایت الهی را در نظر می‌گیرد. مردم بر مبنای چنین جهان بینی می‌دانند که در همهٔ امور باید مطیع احکام خدا باشند

*** راسیونالتیهٔ علمی در ساحَت معنا مخرّب‌تر از ساحَت زندگی و نهادهای اجتماعی است زیرا به نحو مؤثّر تلاشهای انسان را از معنا و غایت تهی می‌سازد.**

را که خداوند هرگز از زندگی آنان غایب ست. تقریباً در همهٔ جهان‌بینی‌ها بجز رب مابعد مسیحیت، خدا همواره با اشیاء با مردم حضور دارد. خداوند برای بشر سبت به اشیاء موجود در این جهان کالیفی معیّن کرده است و از او می‌خواهد ه مناسبات خود را با دیگران و حتّی با مادات بر اساس این تکالیف تنظیم کند. سور در انجام این تکالیف نه فقط فساد امع بلکه فساد عالم طبیعت را در پی دارد. نان که قرآن می‌فرماید: «ظهرالفساد فی برّ و البحر بما کسبت ایدی النّاس» ۳۰: ۴۱).

خیال که مشخصاً در حکایات مربوط ، اعصار نخستین ـ یا در «اساطیر» به منای مثبت کلمه ـ مجال ظهور می‌یابد، سان را متذکّر می‌سازد که خداوند و فعل ـ در همه چیز حاضر است. با چشم خیال شوار نیست به اشیاء چنان بنگریم که گویی» خدا حضور دارد. تئولوژیهای سیونالیستی لااقل از طریق تفسیر اسطوره طرح این نکته که مقصود اسطوره همان سیزی نیست که عنوان می‌کند، آن را وچک می‌شمارند. راسیونالیسم در صورت راطی خود می‌کوشد ادراک مخیّل را به لور کلّی از میان بردارد.

راسیونالیتهٔ علمی جدید در تقابل با سطوره و خیال از تئولوژی راسیونالیستی ز سختگیرتر است. علم، اسطوره را خرافه ی‌شمارد. وقتی راسیونالیتهٔ علمی بر یک مهان‌بینی غلبه می‌یابد، تخیّل دینی دیگر ادر به مشاهدهٔ خدا در عالم و در درون نس نخواهد بود؛ از این رو، آفاق و انفس ـ خدا تهی می‌شوند. از این پس تقدیر مهان بر عهدهٔ خدا نیست بلکه به انشمندان و تکنوکراتهایی واگذار می‌گردد ه وظایف علمای دین و کشیشان را بر بهده می‌گیرند. در غرب جدید، این امر به لهور کیش کارشناسان و متخصّصان نجامیده است که در همهٔ امور باید با ایشان شورت شود. تکیه بر کارشناسان در مطوح حکومتی مشهود است، امّا در حوزهٔ میات فردی نیز به چشم می‌خورد. مردم ستقلال شخصی خود را به رهبران علمی و سنعتی، یعنی پزشکان، مهندسان، مکانیکها و متخصّصان صدها رشتهٔ دیگر واگذار می‌کنند. حتّی مادران دیگر نمی‌توانند بدون مشورت کارشناسان، فرزندانشان را پرورش دهند.

خصوصیت اصلی علم جدید عاری بودن از اصول وحدت آفرین است. علوم اجتماعی و انسانی جدید نیز که از جهان‌بینی علمی ریشه گرفته‌اند واجد همین خصیصه‌اند. به عبارت دیگر، علم جدید ریشه در شرک دارد نه توحید. در تفکّر جدید وحدت وجود ندارد زیرا وحدت صرفاً صفتی الهی است و بدون شناخت خدا، ادراک ماهیت وحدت نیز ممکن نیست چه رسد به ایجاد آن. علم که از دریافت صفات وحدت آفرین الهی در اشیاء قاصر است، بالضّروره کثرت و تفرقه‌ای فزاینده به بار می‌آورد: کوهی از اطلاعات پراکنده که حتّی امکان احاطه بر آن از سوی یک فرد وجود ندارد چه رسد به اینکه بتوانند در آن وحدت ایجاد کنند. راسیونالیته برج بابل جدیدی بنا کرده است؛ دانشمندان و پژوهشگران حتّی قادر به گفتگو با یکدیگر نیستند، چرا که زبان مشترکی ندارند.

علمای دینی راسیونالیست در تلاش برای اثبات غیر قابل تشبیه بودن پروردگار، او را از عالم هستی منتزع می‌سازند. کار عقل تجزیه و تحلیل و تقسیم و تفکیک است. عقل اساساً تحویلی است زیرا امر کلّی را بر حسب اجزای آن وصف می‌کند. عقل نمی‌تواند امور کلّی را ببیند چرا که به اقتضای ماهیتش، تجزیه و تقسیم می‌کند: «روش تحلیلی علمی ذاتاً تحویلی است و در این خصوص حدّ و مرزی نمی‌شناسد. این روش در مورد انسان که اِعمال شود، همچون حلاّلی با طیف بسیار وسیع عمل می‌کند.»[8] آنچه در این میان دچار تجزیه و انحلال می‌شود، پیوستگی و معناست.

ریاضیات ابزار اختصاصی علم است که همهٔ وجوه تمایز و اختلافات کیفی میان اشیاء را، بجز تمایزاتی که به زبان ریاضی قابل توصیف باشند، حذف می‌کند. این تمایزات کیفی دقیقاً همان چیزی است که محمل معنای اشیاء در نسبت با مهمترین اصول، یعنی «توحید»، شمرده می‌شود. به عبارت دیگر، جنبهٔ کمّی بخشیدن به ادراک موجب می‌شود که صفات الهی مخلوقات نادیده انگاشته شود چرا که اسماء و صفات خدا را نمی‌توان به زبان ریاضی وصف کرد.

یکی از بهترین تحلیلهای اخیر در باب نتایج پیروی از متدولوژی عقلانی صِرف در امور بشری به وسیلهٔ مورّخ «جان رالستون ساوْل» در کتاب *حرامزادگان ولتر: دیکتاتوری عقل در غرب*[9] ارائه شده است. این مطالعهٔ وسیع نتایج دهشت انگیز از اصالت دادن به عقل در بنای یک تمدّن را مطرح می‌کند. عقل فقط یک روش تحلیلی است و فی‌نفسه نمی‌تواند مبنایی برای ادراک امور کلّی فراهم سازد. عقل از امکان درک زیبایی و خیر بی‌بهره است و صرفاً روشی برای تجزیه، تقسیم، تفکیک و تحویل در اختیار می‌نهد. امر خیر و زیبا را بدون اسطوره نمی‌توان ادراک کرد و تفکّر اسطوره‌ای ورای عقل قرار دارد.

عقل در تمدّنهای سنّتی حوزه تأثیر و نفوذ محدودی داشت. عقل بر اساس اسطورهٔ تأسیس کنندهٔ تمدّن، روشی برای تمییز و تفکیک میان خیر و شر، زشت و زیبا تعبیه می‌نمود. اشتباه عظیم ولتر و سایر پیامبران راسیونالیته این بود که نفهمیدند عقل به خودی خود نمی‌تواند مؤسّس اصول خیر و زیبایی باشد. وقتی عقل به تنها اصل حاکم بر امور و مسائل بشری مبدّل شود، ویرانی و انحلال به بار می‌آورد.

یکی از نتایج متعدّد آنچه ساوْل «دیکتاتوری عقل» می‌نامد، ظهور ابزار و تجهیزات مخرّب با کارآیی فوق العاده در دنیای جدید است. این قدرت ویرانگر در وجه ظاهری حیات بشر نمایان‌تر بوده و اِعمال روشهای عقلانی به ظهور پُرستیزترین قرن تاریخ منجر گردیده است. ساوْل می‌نویسد: «تصوّر عصر دیگری که در آن اشخاص با چنین دقّتی، شواهد خشونت مداوم خویش را نادیده گرفته و با هر فاجعهٔ سیاهی چنان روبرو شوند که گویی انتظار آن را نداشته‌اند یا آن را آخرین فاجعه از نوع خود می‌دانند، آن هم در میانهٔ خشونت‌آمیزترین قرن هزارهٔ اخیر، دشوار به نظر می‌رسد. وحشیگری هرگز اینچنین

تمدّن غرب را مورد تهاجم قرار نداده است و با این همه... هر قدر هم که اسطورهٔ مکاشفات علمی و احتجاجات فلسفی، تصویری متکامل و پیشرفته از جامعهٔ امروز ترسیم کند، [این واقعیت را نمی‌توانند بپوشانند که] جنگ در قرن بیستم جلودار بوده و همچنان جلودار است.»[10]

امّا راسیونالیتهٔ علمی در ساخت معنا مخرّب‌تر از ساخت زندگی و نهادهای اجتماعی است زیرا به نحو مؤثّر تلاشهای انسان را از معنا و غایت تهی می‌سازد. همچنان که یک روانشناس فهیم معاصر اشاره کرده است، «عاقبتِ بکارگیری روش علمی در زمینهٔ رفتار بشری... دهشت‌آور است: حذف حق انتخاب، معنا و غایت در حیات انسانی.»[11] در نتیجه، «برای نخستین بار در تاریخ غرب، معتبرترین نهادهای ما به اشاعهٔ هرج و مرج مشغولند.»[12]

متخصّصان و تکنوکراتها زیانی را متوجّه مقاصد خود نمی‌بینند، زیرا آنان تصوّری از شأن و غایت زندگی بشر ندارند. چنانکه ساوّل متذکّر می‌شود: «تکنوکرات به صورتی فعال ـ در واقع به شکلی افراطی ـ آموزش می‌بیند. امّا او در حقیقت بر اساس تمامی معیارهای قابل درک در محدودهٔ سنّت تمدّن غربی، بی‌سواد است.»[13] این بی‌سوادی از روی عمد و اختیاری است: «تعجّبی ندارد که مدیر جدید در هدایت مستمرّ یک جریان در مسیری مشخص، در طی مدّتی طولانی، با دشواری روبرو می‌شود. او نمی‌داند کجا هستیم و از کجا آمده‌ایم؛ مهم‌تر اینکه او نمی‌خواهد بداند، زیرا چنین دانشی مانع روش عملی خاصّ او می‌شود. در عوض، او آموخته است این خلأ درونی را به گونه‌ای بپوشاند که جلوهٔ دروغین دانایی و خرد پیدا کند.»[14]

به علاوه، هر تحوّلی که به نام راسیونالیته صورت پذیرد اعتراضی برنمی‌انگیزد: «سیستمهای پارلمانی ایجاب می‌کنند که حکومت اعمال خود را نزد همگان توجیه کند. ولی جامعهٔ علمی در قرن حاضر بیش از هر پارلمانی زندگی ما را دگرگون ساخته است و با این همه، خود را موظّف به توجیه هیچ چیز نمی‌داند.»[15]

*** انسانها مختارند به خدا روی کنند یا از او روی بگردانند؛ مردم به همان میزان که به خدا روی می‌آورند، تحت غلبهٔ صفاتی قرار می‌گیرند که از قرب خدا حاصل می‌شود.**

وظیفهٔ سنّتی اسطوره و تفکّر مخیّل این بود که امکان مشاهدهٔ نفوذ و گسترش وحدت را در همهٔ مراتب عالم هستی، جامعه و نفس بشری فراهم آورد. خداوند هرگز غایب نبود و به واسطهٔ حضور خویش، همواره مراقب سلامت و سعادت بندگانش بود. وظیفهٔ سنّتی عقل این بود که مانع شرک شود و نگذارد واقعیتهای متنزّل منزلت الهی پیدا کنند. اگر خداوند در پدیده‌های طبیعی حاضر باشد، این خطر وجود دارد که برخی او را با آن پدیده‌ها متّحد انگاشته و از تعالی و تنزّه او غافل شوند. بار دیگر به دو چشم عقل و خیال باز می‌گردیم: با یک چشم نمی‌توان اشیاء را به طور صحیح دید؛ خداوند را باید هم حاضر و هم غایب دانست.

اسطوره‌های حقیقی از سوی خداوند به پیامبران الهام شده‌اند؛ آنها ریشه در توحید دارند و امکان ارتباط با خدا را در زندگی روزمرّه، در مناسک، در طبیعت و در همهٔ امور برای مردم فراهم می‌سازند. وقتی اسطوره‌های حقیقی مورد غفلت واقع شوند، اسطوره‌های دروغین که در شرک ریشه دارند جایگزین آنها می‌شوند. مردم نمی‌توانند بدون اسطوره‌ها زندگی کنند زیرا اسطوره‌ها راههای ملموسی برای درک معنای زندگی در اختیارشان می‌نهند. عقل هرگز نمی‌تواند از درون خود تدارک معنا کند: «ساختارهای عقلانی، با ذخایر عظیم قدرت خویش، میتولوژی به وجود نمی‌آورند.»[16] این امر دلیل شیوع فوق‌العادهٔ اسطوره‌های دروغین را در جامعهٔ مدرن توضیح می‌دهد.

بسیاری از این اسطوره‌های دروغین از نظر تئوریک با علم و توسعه مرتبطند. هر فکر یا ایدئولوژی که ریشه در توحید نداشته و مبنای تفسیر نظر و عمل قرار گیرد، اسطوره‌ای دروغین است. متداول‌ترین و مؤثّرترین این اساطیر آنهایی هستند که اسطوره‌شان نمی‌دانیم و طرق طبیعی و معمول تفکّر ما را در مورد اشیاء تعیین می‌کنند. این اسطوره‌ها عمدتاً از تلقّی عامّه از علم و وعدهٔ اتوپیای آن نشأت می‌گیرند. اگر خواهان فهرستی از این اسطوره‌ها هستید، بار دیگر به «الفاظ آمیبی» که بحث پیرامون توسعه را رونق می‌بخشند رجوع کنید. ولی آنچه حائز اهمیت اساسی است اینکه اسطوره‌های علم و توسعه در یک چیز مشترکند و آن غفلت از توحید، و به تعبیر بهتر انکار توحید است، و این چیزی جز شرک نیست.[17]

زیبایی

هر تمدّن اساطیری دارد که مبنای ادراک عقلانی قرار می‌گیرند. اساطیر سنّتی در طول تاریخ توسّط صد و بیست و چهار هزار پیامبر برای پی افکندن بنای توحید عنوان شدند. اسطوره‌های مدرن عمدتاً بر رؤیاهای بشر برای تحقّق بهشتی علمی و تکنولوژیک مبتنی بوده و از طریق اشاعهٔ فراگیر الفاظ آمیبی مقدّس، در تفکّر جدید رسوخ یافته و آن را اشباع کرده‌اند. اگر قرار باشد بحث با تعابیر اسلامی انجام گیرد، این الفاظ را باید کنار نهاد. اگر مسلمانان بخواهند مسلمان باقی بمانند و به غربیهای درجهٔ دوم مبدّل نشوند چاره‌ای جز رجوع به منابع سنّت خویش ندارند. آنان همهٔ معیارهایی را که برای داوری دربارهٔ خدایان و اساطیر نیاز دارند در منابع مذکور خواهند یافت. این معیارها را می‌توان بر حسب اصطلاحات مهم تخصصّیِ مورد تأیید قرآن، سنّت و فرادهش فکری اسلامی تلخیص کرد. این فرادهش فکری را نباید

کوچک شمرد. اگر این فرادهش نادیده انگاشته شود، تعابیر اصیل قرآنی ذیل اساطیر جدید توسعه، ترقّی، انقلاب و تحوّل اجتماعی مفاهیم تازه‌ای خواهند یافت. تنها مطالعهٔ دقیق این مسأله که مسلمانان در طول تاریخ چگونه تعابیر اصلی زبان خود را درک کرده‌اند می‌توانند مانع رسوخ اصطلاحات کاذب شود. بدون رجوع به این سنّت فکری، تعابیر اسلامی خود به الفاظی آمیبی بدل می‌شوند که مفهومی جز آنچه هر کس به دلخواه خود از آنها مراد می‌کند ندارند. در این صورت، تعابیر مذکور به شعارهایی در خدمت یک ایدئولوژی مبدّل خواهند شد. خود کلمهٔ اسلام نیز از آنچه ذکر شد مصون نیست. نگاهی به نحوهٔ بکارگیری این کلمه توسّط انواع حرکتهای سیاسی و ایدئولوژیک در جهان اسلامی نشان می‌دهد که این کلمه اغلب تهی از معناست.

در خاتمهٔ این تأملات بسیار مجمل و ناتمام در مورد مبانی تئولوژیک توسعه، اجازه دهید به ذکر یک نمونه از ملاکهای سنجش سنّتی در اسلام بپردازم، نمونه‌ای که بکارگیری آن در وضع کنونی آسان است. مقصودم مفهوم احسان است که پیش از این نیز بدان اشاره شد. این کلمه را به «انجام آنچه زیباست» ترجمه می‌کنم. معنای احسان این است که امور دقیقاً همان گونه انجام شوند که خواست خداست، یعنی بر طبق اصولی که خداوند وحی فرموده، و این امر مستلزم توجّه مستمر به حضور خداست. به محض اینکه فراموش کنید خدا با شماست، از انجام امور بر مبنای خواست او باز می‌مانید. بنابراین، حدیث معروف در باب احسان را می‌توان چنین ترجمه کرد: «انجام آنچه زیباست یعنی خدا را چنان عبادت کنید که گویی او را می‌بینید».

زیبایی صفتی الهی است. اگر چه حدیث فوق بر حُسن اشاره دارد نه جمال، ولی مفهوم این دو کلمه به هم نزدیک است. در فرهنگهای لغات آمده که حُسن بر زیبایی چشمان و جمال بر زیبایی‌بینی دلالت می‌کند. اهمیت زیبایی در حدیث مشهور دیگری نیز که در آن کلمهٔ جمال به کار رفته مورد توجّه واقع شده است: «اللّه جمیل و یحبّ الجمال». اصل توحید ما را مجاز می‌دارد که این حدیث را این گونه معنا کنیم: زیبایی حقیقی مطلقاً از آنِ خداست و جز خدا هیچ چیز زیبا نیست. به تعبیر بهتر، هر چیز صرفاً به میزانی از زیبایی بهره دارد که اهل «صلاح» است و از فساد می‌پرهیزد، یا به میزانی که مجلای زیبایی خدا قرار می‌گیرد.

جمال، عنوانی است که بر گروهی از صفات که در برابر صفات جلال قرار دارند، اطلاق می‌شود. چنانکه اشاره شد، صفات الهی جمال، رحمت و عطوفت موجب نزدیکی میان خداوند و مخلوقات می‌شوند. هر چیز زیبایی جذاب و دوست داشتنی است. زیبایی حقیقی تنها از آنِ خداست؛ بنابراین، تنها خداست که حقیقتاً جذّاب و دوست داشتنی است. شخص به میزانی که جمال خدا را درمی‌یابد مجذوب او می‌شود. در مقابل، به میزانی که جلال خدا را مشاهده می‌کند، با احساسی آمیخته با خوف و مهابت از او دوری می‌گزیند. امّا جلال متضاد با جمال نیست بلکه مکمّل آن است. جلال دارای نحوی زیبایی است، و زیبایی ـ بخصوص جمال الهی ـ برخوردار از نوعی جلال. بعلاوه، جمال خداوند بر جلال او غلبه دارد: «سبقت رحمته علی غضبه». صفات جمال و رحمت عوامل اصلی شکل دهندهٔ واقعیت‌اند.

زشتی در مقابل زیبایی است. البتّه زشتی از صفات الهی نیست و به نسبتی که احکام خدا مراعات شوند به خلقت او نیز تعلّق نمی‌گیرد. زشتی صفتی بشری است که از جهل و غفلت نسبت به خدا و عدم فرمانبرداری از احکام و اوامر او برمی‌خیزد.

*** زیبایی حقیقی مطلقاً از آن خداست و جز خدا هیچ چیز زیبا نیست. به تعبیر بهتر، هر چیز صرفاً به میزانی از زیبایی بهره دارد که اهل «صلاح» است و از فساد می‌پرهیزد.**

زیبایی به مثابهٔ صفت رحمت و قُرب، با وحدت، تعادل، توازن، تناسب و واقعیت پیوند نزدیک دارد. در مقابل، جلال با کثرت، عدم تعادل و دوری از خدا مرتبط است، و البتّه این دوری، شایسته و درخور بندهٔ خداست. اما زشتی شایستهٔ بنده نیست و از این رو، با نیستی، تفرقه، تجزیه و انحلال، ویرانی، فساد و شرّ مناسبت دارد.

جمال خدا در عالم هستی، در کلام الهی، طبیعت، نفس و مصنوعات و نهادهای بشری منعکس می‌شود. زیبایی را در متن عربی قرآن، در زندگی و سیرهٔ اخلاقی پیامبر می‌توان یافت. در سراسر طبیعت، هر جا از دخالت انسانی مصون مانده، زیبایی مشهود است. حتّی بلایای عظیم طبیعی از زیبایی پرمهابتی برخوردارند. زیبایی در نفس بشر به صورت فضایلی که بازتاب خصایل نمونهٔ پیامبرند تجلّی می‌یابد. زیبایی در نهادهای اجتماعی، در عشق و محبّت متقابل و روابط و مناسبات سالم قابل جستجوست. زیبایی بخصوص در همهٔ سطوح هنر مشاهده می‌شود: خوش‌نویسی، تلاوت قرآن، شعر، موسیقی، معماری، پوشاک، فرش، ظروف و غیره.

هنر و صناعت در تمدّن سنّتی اسلامی طبیعتاً زیباست، امّا در دنیای جدید چنین نیست. بر عکس، امروز زشتی بر مصنوعات بشری غلبه یافته است چرا که زیبایی صرفاً ثمرهٔ تجلّی صفات الهی است و علم جدید و کاربرد عملی آن اعتنایی به این صفات ندارد. از این رو مصنوعات، نهادها، خصایل اخلاقی و اشیاء در دنیای جدید زشت هستند. مفهوم این سخن آن است که خدا آنها را دوست ندارد زیرا او دوستدار زیبایی است نه زشتی. همچنین، مقصود این است که آنها از خدا دورند و لذا کثرت، تفرقه، انحلال، عدم توازن و فساد بر آنها حاکم است.

به موضوع احسان یا «انجام آنچه

زیباست» بازگردیم. شکی نیست که احسان جزء مهمی از اسلام محسوب می‌شود. پیامبر از احسان در کنار اسلام و ایمان به عنوان یکی از سه جزء اصلی دین یاد کرده است. قرآن احسان را صفتی الهی می‌داند و آن را در وجود کسانی که از آن بهره‌مندند، یعنی «محسنون» می‌ستاید. از شانزده آیهٔ قرآن که به ذکر کسانی که خداوند دوستشان دارد می‌پردازد، پنج آیه به محسنون اشاره دارد. (در سه آیه چنین عنوان شده که خداوند «متقون» را دوست می‌دارد، در دو آیه «مقسطون» و در شش آیهٔ دیگر، کسانی که صفات پسندیده دیگری دارند.) خداوند همچنان که زیبایی را دوست می‌دارد، نسبت به کسانی که اعمالشان زیباست محبّت خاصّی دارد.

حدیث دیگری که در اکثر منابع معتبر آمده، معنای احسان را برای تشخیص مصادیق عینی این گونه بیان می‌کند:

جملهٔ نخست این حدیث اهمیت خاصّی دارد زیرا قاعده‌ای کلّی را بیان می‌دارد: همان طور که خداوند عالم هستی را زیبا آفریده است، فعل بشر نیز باید تابع اسوهٔ الهی بوده و با زیبایی همراه باشد.

آنگاه حدیث به ذکر مصداقی مشخص می‌پردازد که شاید انگیزهٔ اصلی طرح آن بوده است. پیامبر به اصحاب خویش می‌گوید که قرآن بشر را به احسان امر فرموده است و نباید چنین تصوّر شود که اعمالی که به طور معمول زشت شمرده می‌شوند از این قاعده مستثنی هستند. قتل عمل زشتی است و کشتن یک انسان بدون دلیل مشروع، کافی است تا قاتل رهسپار دوزخ شود. همین‌طور ذبح حیوانات طبعاً عملی نیست که اکثر مردم آن را خوشایند و جذاب تلقی کنند. به هر تقدیر، خداوند این کار را جایز شمرده است و از این رو باید به زیباترین شکل ممکن انجام شود. پیامبر در جملهٔ سوم حدیث در این مورد می‌فرماید: کارد باید تیزباشد تا گلوی حیوان در هنگام ذبح بسرعت بریده شود و این کار باعث آزار و اذیت او نشود. همچنین، کشتن انسان چه در جنگ و چه به عنوان قصاص باید با شمشیری برنده انجام گیرد.

اجمالاً بر مسلمانان واجب است که اعمالشان با حُسن و زیبایی قرین باشد. این امر دلیل روشنی دارد بخصوص اگر به خاطر داشته باشیم که احسان، عبادت خدا به نحوی است که گویی او را می‌بینیم. همهٔ اعمال یک فرد مسلمان باید از روی بندگی و به قصد عبادت خدا انجام شود. خدا باید در همهٔ شرایط و هنگام انجام هر کاری حاضر انگاشته شود. اگر کاری با غفلت از خدا به انجام رسد، عمل زشتی صورت پذیرفته است و خدا زشتکاران را دوست نمی‌دارد. «انجام کار زشت» معادل مناسبی برای کلمهٔ «ظلم» است. مفهوم متعارف ظلم قراردادن یک چیز در جایی است که بدان تعلّق ندارد. اینچنین، قرآن به ما می‌گوید: «واللّه لایحبّ الظالمین» (۳: ۵۷، ۳ : ۱۴۰، ۴۲ : ۴۰). و نیز می‌فرماید: «واللّه لایحبّ الفساد» (۲ : ۲۰۵) و «انّ اللّه لایحبّ المفسدین» (۲۸: ۷۷).

مردم برای اینکه بتوانند کارها را به زیبایی انجام دهند و از فساد بپرهیزند باید دریافتی از زیبایی و صلاح داشته باشند. عقل نمی‌تواند این معنا را بسهولت دریابد زیرا کار عقل انتزاع و حذف ویژگیهای کیفی اشیاء است. مشاهدهٔ جمال از قابلیتهای قوهٔ خیال است. این مسأله با تأمّل در شعر و موسیقی وضوح بیشتری می‌یابد. شکی نیست که توان ایجاد صور خیالی در هنر بسیار مهم است. جمالی که ما مشاهده می‌کنیم چیزی جز جمال خدا نیست، چه «جز خدا هیچ چیز زیبا نیست». پس وقتی قوهٔ خیال زیبایی را در اشیاء مشاهده می‌کند، در حقیقت شاهد جمال خداست. این نکته به آنچه پیش‌تر گفته شد باز می‌گردد: خیال قوه‌ای است که حضور خدا را ادراک می‌کند. آنان که زیبایی را نمی‌بینند از مشاهدهٔ حضور خدا قاصرند و آنان که زیبایی را درک نمی‌کنند، نمی‌فهمند خداوند چگونه می‌تواند در اشیاء حاضر باشد. آنان خدا را «چنانکه گویی» او را می‌بینند ـ یعنی با قوهٔ خیال ـ عبادت نمی‌کنند.

در نتیجه‌گیری از بحث به همین اکتفا می‌کنم. تصوّر می‌کنم شیوهٔ استدلال من روشن است و هر کس مایل باشد می‌تواند آن را دنبال کند و با مصادیق عینی در جهان امروز تطبیق دهد. اجازه دهید من صرفاً و با صراحت تمام به ذکر نکته‌ای بپردازم که از نظر من نتیجهٔ کلّی بحث حاضر است: فعالیت اسلامی در دنیای معاصر، لااقل در عرصهٔ اجتماعی و سیاسی، درک محدودی از زیبایی داشته است. تا وقتی مسلمانان زیبایی را باز نیافته‌اند، تا زمانی که آنان کارهای خویش را بر اساس اصولی که از سوی خدا معین شده و نیز بر پایهٔ حقایق نهفته در طبیعت اشیاء، به زیبایی انجام ندهند، تجدید حیات هیچ فرهنگ و تمدّنی که سزاوار عنوان «اسلامی» باشد میسّر نخواهد شد.

یادداشت:

۱. ولفگانگ ساکز (ادیتور)، فرهنگ لغات توسعه، لندن: انتشارات 1992,ZED BOOKS

۲ تا ۵. همان کتاب، صفحات ۹ تا ۱۲.

۶. جسی. بانم، *مسیحیان و بشر دوران پست مدرن*، فرست تینگز، شمارهٔ ۴۰، فوریهٔ ۱۹۹۴، صفحهٔ ۲۹.

۷. مسألهٔ اصلی در گفتگو پیرامون توسعه، تمایل نسبت به قدرت و سلطه است. این تمایل در دنیای جدید ممکن است اجتناب‌ناپذیر باشد؛ شاید کشورها باید صاحب قدرت باشند تا بتوانند هویت خود را حفظ کنند. ولی از این سخن نباید چنین نتیجه گرفت که قدرت خوب است و قرآن مسلمانان را تشویق می‌کند تا به تأسیس حکومتهای ملّی بر پایهٔ نوعی ایدئولوژی معطوف به قدرت بپردازند. سخن مذکور بدین معنا هم نیست که ما مجاز هستیم صفتی را که صرفاً به خدا تعلّق دارد به خودمان یا به یک کشور یا هر سازمان و نهاد جدید نسبت دهیم و آثار و نتایج تئولوژیک مترتّب بر آن را نادیده انگاریم. و البتّه دلیل برگزاری چنین کنفرانسهایی همین است: مسلمانان فطرتاً می‌دانند که تمایل نسبت به إعمال سلطه بر دیگران لزوماً مورد تأیید خداوند نیست، بلکه کاملاً عکس آن صادق است. این مسألهٔ مهم را باید جدّی انگاشت که آیا می‌توان واجد یک موجودیت سیاسی مدرن بود که «اسلامی» باشد یا خیر. تصوّر می‌کنم اگر دو صفت «مدرن» و «اسلامی» را درست تعبیر کنیم، چنین چیزی ممکن نباشد. ولی تا وقتی این صفات سهل‌انگارانه تفسیر شوند، مصالحه و جمع میان آن دو به درجات متفاوت ممکن است. امّا مسلمانان باید بدانند که تن به مصالحه داده‌اند و خداوند یقیناً از آن خشنود نیست.

۸. جفری برک ستین‌آور، *روانشناسی و نسخ معنی*، فرست تینگز، شمارهٔ ۴۰، فوریهٔ ۱۹۹۴، صفحهٔ ۱۵.

۹. نیویورک، فری‌پرس، ۱۹۹۲.

۱۰. سائل، صفحهٔ ۱۷۸.

۱۱. ستین‌آور، صفحهٔ ۱۶.

۱۲. سائل، صفحهٔ ۱۲۲.

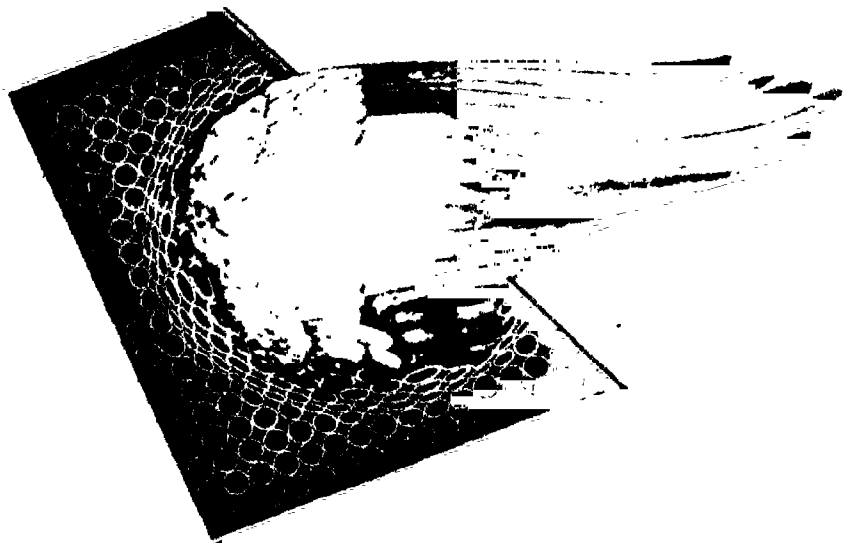
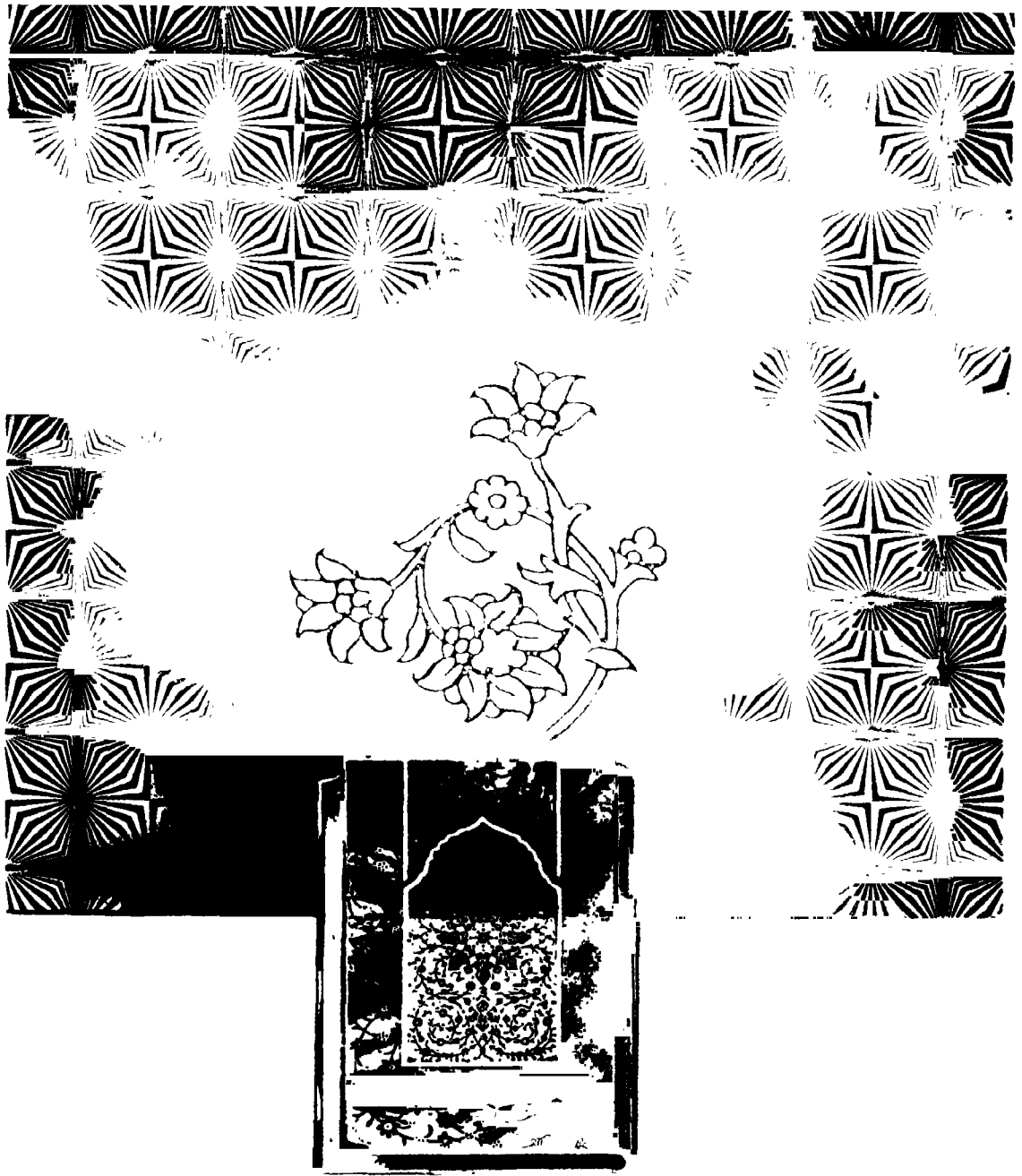
۱۳. همان، صفحهٔ ۱۱۰.

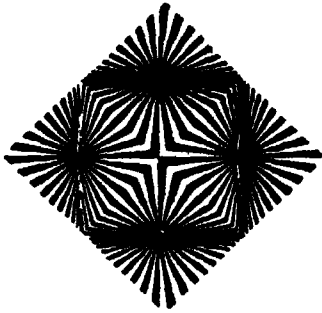
۱۴. همان، صفحهٔ ۱۱۱.

۱۵. همان، صفحهٔ ۳۱۵.

۱۶. همان، صفحهٔ ۵۱۲.

۱۷. نمایشهای آیینی تلویزیون، معنی را به توده‌های انبوه بشر مدرن می‌آموزد. چنانکه سائل متذکّر می‌شود: «برنامه‌سازی تلویزیونی بیش از همه با حوزهٔ مناسک مذهبی همگانی مرتبط است... تلویزیون ـ چه در برنامه‌های نمایشی و چه در طرح مناسبات اجتماعی ـ عمدتاً متشکل از میتولوژی رایج در عرف عام است.» (سائل، صفحهٔ ۲۵۴). برای مطالعهٔ پژوهش انتقادی جامعی در مورد قدرت تلویزیون در تخریب اذهان رجوع کنید به: جری مَندِر، «چهار بحث مستدل دربارهٔ لزوم حذف تلویزیون»، نیویورک، ۱۹۷۶.

* این مطلب به صورت سخنرانی در نخستین سمینار بین‌المللی «فرهنگ و تمدن اسلامی» که در دههٔ فجر ۱۳۷۲ برگزار شد، ارائه شده است.

تعلیم اسلام در مغرب‌زمین

ساچیکو موراتا

*** در غرب، زمانی که مباحث اسلامی را تدریس می‌کنم، همواره باید نسبت به آنچه می‌گویم، بسیار دقیق و هوشیار باشم.**

همان طور که برخی از شما می‌دانید، من چندین سال از زندگیم را در ایران صرف مطالعهٔ ادبیات فارسی، الهیات و حقوق اسلامی، اصول فقه، تصوف و فلسفهٔ اسلامی کرده‌ام. دکترایم را از دانشکدهٔ ادبیات فارسی دانشگاه تهران اخذ کرده‌ام و موضوع پایان نامه‌ام در این رشته، "نقش زن در هفت پیکر نظامی" بود. پس از آن به تحصیل فقه و اصول در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران مشغول شدم و هنگامی که در سال ۱۹۷۹ تصمیم به ترک ایران گرفتم، مشغول کار بر روی رسالهٔ دکترا در دانشکدهٔ الهیات بودم که موضوعش "مقایسهٔ حقوق خانواده در اسلام و آیین کنفوسیوسی" بود.

پس از سفر به ایالات متحده، به تدریس علوم دینی در دانشگاه ایالتی نیویورک در "استونی بروک" مشغول شدم. در آنجا در مقاطع مقدماتی و پیشرفته به تدریس اسلام، کنفوسیوسیسم، تائوئیسم، نئوکنفوسیوسیسم و بودیسم و همچنین درسی تحت عنوان «معنویت زنانه در مذاهب جهانی» پرداختم. درس اخیر یک مطالعهٔ تطبیقی در نظریه‌های هستی شناسانه و روان شناسانه متعلق به سنتهای چینی، شینتوئیسم، بودیشم و اسلام به شمار می‌آمد.

دانشجویان من همیشه مخلوطی از ملیتها و نژادهای مختلف بوده‌اند و گرچه اغلبشان آمریکایی‌اند، اما تنها اقلیتی از آنها به جریان اصلی آمریکاییهای سفید تعلق دارند و در میان آنها تعداد زیادی آمریکایی سیاهپوست و تعداد قابل توجهی دانشجوی مهاجر از سراسر جهان، از جمله چین، کره، ژاپن و هند حضور دارند. زمانی که من در مورد اسلام تدریس می‌کنم در حدود یک سوم دانشجویانم مسلمانانی هستند که خود و یا والدینشان مهاجر بوده‌اند.

در ترمهای مختلف تحصیلی، تجارب جالبی با دانشجویان مسلمانم به دست آورده‌ام و شاهد واکنشهای مختلفی از سوی آنها در برابر مذاهبی که تدریس می‌کنم، بوده‌ام؛ مسأله‌ای که از نظر من خیلی مهم است و تا حدودی نشانگر برخی از مسائلی است که در حال حاضر جهان اسلام با آن مواجه است و در آینده به صورتی جدی‌تر مواجه خواهد بود. این مسائل عموماً به آنچه که ما امروزه "روابط عمومی" یا "روابط قشرها" می‌نامیم، مربوط می‌شود. شاید تجارب من برای نشان دادن برخی راههای مقابله با این مسائل و مشکلات که تا به حال به آنها پرداخته نشده، مفید باشد.

من فکر می‌کنم تجاربی که در طول ده سال تدریس در استونی‌بروک به دست آورده‌ام، برخی از دشواریهایی را که تعلیمات اسلامی در سالهای آینده با آنها مواجه خواهد شد، نشان می‌دهد. در اینجا لازم است اشاره کنم که مطمئناً هیچ فرهنگ یا تمدن اسلامی وجود نخواهد داشت، مگر اینکه تعلیمات (آموزش و پرورش) اسلامی به طور جدی مورد توجه مسلمانان قرار گیرد. درست است که نوع تدریس و تعلیمی که در یک دانشگاه غربی رایج است، با آنچه در حوزه‌های علمیهٔ سنتی کشورهای اسلامی وجود دارد، بسیار متفاوت است؛ اما باید توجه داشت که این مجامع سنتی آموزشی در مقابل مؤسسات آموزشی جدید و به سبک غربی به سرعت در حال عقب نشینی هستند.

زمانی که مباحث اسلامی را تدریس می‌کنم، همواره باید نسبت به آنچه می‌گویم، بسیار دقیق و هوشیار باشم. در حالی که، وقتی که ادیان خاور دور را تدریس می‌کنم، می‌توانم خیلی راحت و فی‌البداهه به سؤالات دانشجویان پاسخ بدهم. دانشجویان عاشق مسلک "بودا" و "تائو" هستند و آنچه را درباره این مذاهب می‌شنوند، بدون مشکل می‌پذیرند. آنها هیچ پیش‌داوری منفی نسبت به تفکر در شرق دور ندارند، در حالی که وقتی با اسلام مواجه می‌شوند ـ

• سنت چینی مرا به زبانی مسلح می‌کند که با کمک آن می‌توانم توضیح بدهم چگونه می‌شود به جهان و انسان به عنوان تجلیات «اصل واحد» نگاه کرد.

حتی آن دانشجویان آمریکایی الاصل مسلمان - نسبت به دین اسلام با پیش داوری منفی برخورد می‌کنند. به طور مثال، هنگامی که از یکی از دانشجویانم دلیل حضورش در درس اسلام را پرسیدم، گفت که تنها دلیلش از شرکت در این درس این بوده است که بداند چرا باید با اسلام مخالف باشد و از مسلمانان متنفر باشد. به نظر او تنفر نسبت به تفکرات اسلامی یک رفتار کاملاً طبیعی و شایسته بود و می‌پنداشت که شرکت در این درس دلیل این خصومت شایسته (!) را برایش روشن خواهد ساخت. برخی از دانشجویانی که دروس مذاهب خاور دور را با من می‌گذارنند، به دفتر من می‌آیند و کتابهای زیادی با خطوط ناآشنا در آنجا مشاهده می‌کنند و وقتی می‌شنوند که این کتابها دربارهٔ اسلام است، خیلی تعجّب می‌کنند و به من می‌گویند: «استاد، شما که ادیان را به این خوبی تدریس می‌کنید، پس چطور دین به این وحشتناکی را درس می‌دهید!»

البته باید بگویم که اکثر همین دانشجویان وقتی که در ترم بعد درس اسلام را می‌گذرانند، درک می‌کنند که اسلام آن طور که آنها فکر می‌کردند، نیست.

درسی که در آن تعصب دانشجویان بیش از همه ظاهر می‌شود، «معنویت زنانه در مذاهب جهان» است. اکثر دانشجویانی که این درس را می‌گیرند، جذب صفت زنانه (Feminine) می‌شوند و فکر می‌کنند که من می‌خواهم دربارهٔ مسائل مربوط به زنها صحبت کنم؛ آنها تصور می‌کنند که می‌خواهم در طول درس به صورت منفی با مسأله زنان برخورد کنم زیرا به تصور آنها با زنان مسلمان بدتر از همهٔ زنان روی زمین رفتار می‌شود!

من به سرعت فهمیدم که چگونه با این وضعیت مواجه شوم. در وهلهٔ اول تدریس اسلام را به ترم دوم موکول می‌کنم تا دانشجویان مجبور نشوند از اول ترم راجع به آن فکر کنند. دوم اینکه من بحث را با بررسی نگرشهای چینی در مورد جهان آغاز می‌کنم. و البته اکثر دانشجویان چیزهایی در مورد کنفوسیوسیزم و تائوئیسم می‌دانند. به طور کلی دانشجویان آمریکایی نسبت به تمدن خاور دور نگاه مثبتی دارند. آنها با برخی از جوانب این تمدن از جمله هنرهای رزمی و غذاهای چینی، حداقل از طریق فیلمهای "کنگ فو" آشنایی دارند. زبان مذاهب چینی به نظر آنها که درجامعه و فرهنگ غربی بزرگ می‌شوند یک زبان غیر مذهبی است که بیشتر در مورد پدیده‌های طبیعی و طبیعت صحبت می‌کند تا خداوند. و گرچه در آن ادیان مسأله اخلاقیات خیلی مهم است؛ اما با مباحثی که به صورت ناخوشایند دربارهٔ اسلام و مسیحیت ارائه شده، همراه نیست.

موضوع اصلی‌ای که من در پرداختن به سنت چینی در مرکز توجه قرار می‌دهم، "یین یانگ" (Yin - Yang) است.

در آمریکا تقریباً همه راجع به "یین یانگ" یا شنیده‌اند و یا حداقل سمبل آن را دیده‌اند. دانشجویان به سرعت در می‌یابند که ایدهٔ "یین یانگ" به آن سادگی که در نگاه اول به نظر می‌رسد، نیست. ما وقت زیادی را صرف خواندن کتاب یی‌چینگ می‌کنیم. این کتاب در مورد ۶۴ اصل مقدماتی "یین - یانگ" و یا ۶۴ الگوی اساسی که در طبیعت، جامعه و در روح انسانی وجود دارد، بحث می‌کند. این الگوها طرق اصلی چیزی را نمایان می‌سازند که "اصل یگانه" بوسیلهٔ آنها یک رابطه دوگانه با عالم برقرار می‌سازد. برای مسلمانان که هیچ‌گونه آشنایی با تفکر چینی ندارند، روشنترین معادل برای این ۶۴ الگوی اصلی و یا ششگانه‌های (hexagram) یی‌چینگ، ۹۹ اسم خداوند است. این اسامی که هزاران کتاب دربارهٔ آنها نوشته شده است، شیوه‌های اساسی را که از طریق آنها خدای یگانه با مخلوقات بسیارش رابطهٔ

• در تعالیم اسلامی، توحید سمت‌گری اصلی را مشخص می‌کند و به ما می‌آموزد که همه چیز از خداست و به او باز می‌گردد.

متقابل برقرار می‌کند، مشخص می‌سازد.

پس از حدود یک ماه مطالعه یی‌چینگ، دانشجویان یک احاطهٔ کلی نسبت به اصول جهانی "تائو" به دست می‌آورند. آنها می‌فهمند که "تائو" که یک "واحد" است، خودش را از طریق "یین یانگ"، که "امری دوگانه" است، بیان می‌کند. سپس "یین یانگ" با اسامی نظیر "آسمان و زمین"، خودش را از طریق ششگانه‌ها (hexagram) که به نوبهٔ خود به چیزهای بی‌شمار این دنیا هستی می‌بخشند، متجلی می‌سازد. این نظام (مجموعه) کاملاً پیچیده، به هم پیوسته و مرتبط است. نظامی که دانشجویان با هوش و دارای تخیل قوی، مجذوب آن می‌شوند.

به طور خلاصه، سنت چینی مرا به زبانی مسلح می‌کند که با کمک آن می‌توانم توضیح بدهم که چگونه می‌شود به جهان و انسان به عنوان تجلیات "اصل واحد" نگاه کرد؛ زبانی که از دلالت مذهبی اندکی برای غربیها برخوردار است و این روش برای کار من بسیار مفید است؛ زیرا اکثر دانشجویان مقیم آمریکا یا مخالف مذهبند یا معتقدند که تنها یک مذهب به خصوص، مذهب واقعی است.

به این ترتیب این زبان وسیله‌ای می‌شود که می‌توان با کمک آن به بررسی سایر سنتها پرداخت؛ سنتهایی که زبان مذهبی دارند. البته درک زبان مذهبی بودایی در برخی مورد خیلی سخت است؛ چرا که این زبان در مورد خداوند ساکت می‌ماند و صحبتی نمی‌کند؛ در حالی که شیوه‌های پایه‌ای تفکر دربارهٔ جهان و نقش نگرش انسان نسبت به آن، به راحتی توسط اصطلاحات چینی قابل توضیح است و اسلام نیز با این زبان به خوبی برای غربیان تبیین می‌شود. من طی سالیان دراز، به خاطر عکس العمل مثبتی که دانشجویان در برابر این شیوهٔ تدریس از خود بروز داده‌اند، بسیار راضی بوده‌ام، به خصوص زمانی که دانستم وقتی که این زبان به کار گرفته می‌شود، تعصب در مورد اسلام به تدریج از میان می‌رود.

تجربیات طولانی من در این راه به همراه مقدار زیادی تحقیقات انجام شده، سرانجام مرا به این رهنمون ساخت که درباره اسلام کتابی بنویسم و در آن برخی از این متدلوژی‌ها را به کار گیرم. این کتاب دو سال قبل با عنوان *تائو اسلام؛ کتاب مرجعی بر روابط انواع در تفکر اسلامی* (آلبانی، انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک، ۱۹۹۲) به چاپ رسید.

دیدگاه اصلی من در این کتاب این است که اندیشهٔ اسلامی دربارهٔ خدا، جهان و روح انسانی با روشهای اندیشهٔ چینی دربارهٔ همین موضوعها هماهنگ است. در تفکر چینی تائو ـ که همان واحد است ـ مهمتر از هر چیز دیگر است؛ اما این تائو خودش از طریق "یین ـ یانگ" ـ که امری ثنوی است ـ مطرح می‌شود. در تفکر اسلامی، «توحید»، اصل اساسی است؛ اما اکثر اندیشه‌های اسلامی براساس تکامل یک مجموعه از دوگانگی‌ها شکل می‌گیرد. اگر در اسلام به خداوند فکر کنید، فوراً ناچارید در مورد یک مجموعهٔ کامل صفات تکمیلی، نظیر قرب و بعد و یا رحمانیت و قهاریت فکر کنید. اگر به خداوند بیندیشید بناچار باید به رابطهٔ او و جهان نیز بیندیشید و اینجا مسأله "دو" مطرح می‌شود.

قرآن و سنت اسلامی سرشار است از ارجاعات به دوگانگی‌هایی که نقشهای مهمی در تفکر اسلامی به عهده دارند؛ برای مثال، خداوند عالم است بر نادیدنیها و دیدنیها. او "آسمان" و "زمین" را خلق کرده، او انسان دو دست را به وجود آورده و همه چیز را «جفت» آفریده است. اولین چیزی که خداوند خلق کرد، قلم بود؛ اما نقش قلم بدون "لوح" قابل درک نیست. نمونه‌های فراوانی از این جفتها وجود دارد و متفکران مسلمان برای تشریح توحید از آنها استفاده می‌کنند. به نظر من این مسأله بسیار مهم است ـ مسأله‌ای که دانشمندان کمی به آن توجه

*** در شرق، مردم، بویژه آنها که تحت تاثیر رسانه‌های همگانی و آموزشهای مدرن نبوده‌اند، می‌دانند که چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست؛ اما غرب این احساس را از دست داده است.**

کرده‌اند ـ که چگونه شیوه‌های تفکر اسلامی و چینی به یکدیگر شباهت دارند. البته من نمی‌خواهم ادعا کنم که یک رابطهٔ تاریخی میان آنها وجود دارد. با تمام کردن این کتاب، در حال حاضر پروژهٔ دیگری را در دست گرفته‌ام که احتمالاً تکمیل آن سالهای بسیاری به طول می‌انجامد. در کتاب نخست، من در توصیف تفکر اسلامی از اصول "واحد" و "اثنین" ("تائو" و "یین ـ یانگ") به عنوان راهنما استفاده کردم. در این پروژهٔ جدید در نظر دارم که مفاهیم اسلامی را برای اکتشاف تفکر چینی به کار بگیرم. من دقیقاً نمی‌دانم چگونه این کار را انجام خواهم داد؛ اما به هر حال تاکنون مطالب بسیاری را از متون کلاسیک اسلامی و چینی جمع‌آوری کرده‌ام و همین شیوهٔ نگرش را در پرداختن به موضوع اهمیت مذهبی، به کار می‌گیرم.

هدف کتاب پیشین من و پروژهٔ فعلی، ساختن پلهایی میان سنتهای اسلامی و خاور دور است. مردم باید بدانند که قرابت و شباهت عمیق میان این دو دین در سطوح متافیزیک، جهان شناسی، روان شناسی و اصول ساختار اجتماعی وجود دارد.

برایم خیلی مهم است که اشاره کنم تا چه اندازه برای کشورهای مسلمان مهم است که با ملتهای خاور دور ارتباط داشته باشند. اینکه جهان به سوی یک عصر بی‌ثباتی فزاینده در حال حرکت است، چیزی است که تقریباً برای همه کس روشن است. در همین حال بسیاری از ناظران عصری را پیش‌بینی می‌کنند که در آن، کشورهای خاور دور قدرت سیاسی و اقتصادی مسلط خواهند بود. سنتهای مذهبی عمدهٔ این کشورها عبارتند از "کنفوسیونیزم"، "بودیسم" و "اسلام" و اگر هند را نیز در نظر بگیریم، باید "هندوئیسم" را هم به آنها اضافه کنیم؛ مکتبی که کاملاً مرتبط با "بودیسم" است و همچون مذاهب یادشده نقشی عمده بر عهده خواهد داشت. بر همگان روشن است که پیروان این مذاهب نیاز به شناسایی بهتر یکدیگر دارند.

اگر چه در حال حاضر سنتهای مذهبی نقش مهمی در زندگی روزمرهٔ بسیاری از کشورها ـ آن گونه که قبلاً بر عهده داشته‌اند ـ بازی نمی‌کنند، اما در عین حال، گسستن از نگرشهای سنتی، برای این مردم کار ساده‌ای نخواهد بود و تازه اگر آنها از نگرشهای خاص خود جدا شوند، هیچ دلیلی وجود ندارد که نگرشهای جهان مدرن، برای تفاهم دو جانبه راهگشاتر و مفیدتر باشند. به عنوان مثال، "ناسیونالیزم" که یک محصول ویژه ذهنیت مدرن است، یکی از مخربترین نیروهای عصر حاضر به شمار می‌رود.

مسلمانانی که با شیوه‌های تفکر خاور دور ناآشنا هستند، ممکن است تصور کنند تشابه کمی میان اسلام و کنفوسیوسیسم و یا بودیسم وجود دارد. با وجود این، مدارک تاریخی بسیاری وجود دارد که چینیها شباهتهای بسیاری را در این مورد کشف کرده‌اند. این واقعیت که میلیونها مسلمان چینی در طول قرنها با هموطنان غیر مسلمان خود با مسالمت زندگی کرده‌اند، باید چیزهایی به ما بگوید. ادبیات مسلمانان چین اغلب در هماهنگی کامل با نگرشهای سنتی چینی در مورد جهان است بی‌آنکه از معیارهای اسلامی منحرف شده باشد.

تجربه در نگرش دقیق به متون اسلامی به من نشان داده است که مشاهدهٔ یک توافق ضمنی و اصولی با تفکر چینی در نقاط مهمی چون متافیزیک، الهیات، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و تعلیمات اجتماعی، چندان مشکل نیست. البته یافتن ارتباط میان اسلام و بودیسم مشکل‌تر است و اولین اشتباه این است که هر دوی این سنت‌ها را در یک عرصهٔ ارزشهای ظاهری و به صورتی خشک و تحت‌اللفظی مقایسه کنیم.

هر دینی، حداقل دو بُعد دارد. در اصطلاحات اسلامی می‌توانیم بعد نخست را «شریعت» و بعد دوم را «طریقت» و یا «معنویت» و یا آنچه که بویژه در ایران به «عرفان» معروف است، بنامیم. در مقایسهٔ دو سنت، این دو بُعد باید به طور کامل تشخیص داده و از یکدیگر متمایز دانسته شوند. لذا قانون اسلام را می‌توان با اخلاقیات کنفوسیان (confucian) مقایسه کرد؛ زیرا که هدف هردوی آنها در درجهٔ اول، ایجاد ثبات و هماهنگی در جامعه است؛ برای مثال، سنّت کنفوسیال پایهٔ جامعهٔ ژاپنی است. این سنت روش برخورد متقابل و شایسته را با اعضای خانواده، حکومت، معلمان و دوستان تشریح می‌کند. سنت بودایی نیز یک سنت مهم در ژاپن است و مردم، اغلب همزمان کنفوسیوسی و بودایی هستند؛ بدون

اینکه هیچ تضادی احساس کنند. دلیل این امر این است که بودائیسم برروی روابط اجتماعی تأکید ندارد؛ بلکه بیشتر به تعلیمات روحی و پرورش روح علاقه‌مند است. بنابراین در جامعهٔ ژاپنی به طور خاص، و در جامعهٔ خاور به طور عام، بودائیسم یک نقش مشابه با عرفان در جامعهٔ اسلامی به عهده داشته است؛ درحالی که نقش کنفوسیوسیسم بیشتر شبیه نقش شریعت بوده است. امّا تائوئیسم از خیلی جهات به بودائیسم نزدیک است. آنچه این سنت به آن می‌پردازد، جداکردن روح انسانی از تعلقات دنیوی است. و باز هم مردم لزوماً هیچ‌گونه تضادی میان اعتقاد توأم به این دو تفکر نمی‌بینند. من حتی شنیده‌ام که بعضی از مسلمانان چینی پرهیزگار که در مورد رعایت شریعت بسیار محتاط بوده‌اند، به جای عرفان اسلامی به تائوئیسم گرایش داشته‌اند.

در تعالیم اسلامی، توحید سمت‌گیری اصلی را مشخص می‌کند و به ما می‌آموزد که همه‌چیز از خداست و به او باز می‌گردد. زمانی که ما معنی توحید را بفهمیم، می‌توانیم معنی جهان، انسان و شریعت را درک کنیم. در سنت خاور دور، شرایط به لحاظ اصولی به همین‌صورت است. در آنجا یک سری تعلیمات ضمنی وجود دارد که کل جهان را به سوی «تائو» که ریشه و پایان همه چیز است، جهت می‌دهد. پیامبر بزرگ تائوئیسم، «لائوتسو» می‌گوید: "تائو یک را به وجود می‌آورد؛ یک، دو را به وجود می‌آورد؛ دو، سه را و سه، بینهایت را به وجود می‌آورد."

برای درک چیزهای بیشمار که جهان را تشکیل می‌دهند، ابتدا باید ریشهٔ آنها را که «تائو» است بشناسیم. زمانی که ما معنی تائو را فهمیدیم، آن‌وقت می‌توانیم طبیعت خود و جهان را بشناسیم.

علم‌الاشیاء در تفکر اسلامی از یک هستی‌شناسی (ontology) تشکیل شده است که به روشنی میان واقع و غیرواقع، مطلق و نسبی، تمایز برقرار می‌کند؛ با وجود این، این تمایز، یک جهان سیاه و سفید به دست نمی‌دهد؛ بلکه کاملاً برعکس، یک مقدار بی‌نهایت از خاکستریها، از سیاهترین درجه تا روشن‌ترین درجهٔ ممکن ارائه می‌کند. نور سفید خالص ـ مطلق ـ در ورای این مقیاس قرار می‌گیرد؛ اما طبیعت خود را مشخص می‌کند.

جهان‌شناسی اسلامی یک معیار موفق برای ارزیابی کیفیات بودشناسی به دست می‌دهد که همه چیز را به «واحد» پیوند می‌دهد و از این طریق توحید را بیان می‌کند. و از این رو جهانشناسی اسلامی یک عرصهٔ بی‌پایان برای تبیین جهان در اختیار می‌گذارد.

• بسیاری از مشکلات و بحرانهایی که غرب و مدرنیسم، با آن مواجه می‌شود، از این ناشی می‌شود که انسانها در غرب دید سلسله مراتبی متافیزیک خود را از دست داده‌اند.

در محدودهٔ توحید، روابط بنیادی (fundamental) هستند؛ زیرا این روابط میزانی از خاکستریها را در مقابل قرار می‌دهد. هر دو شیئ را که به یکدیگر مربوطند و همهٔ چیزهایی را که به یکدیگر مربوطند، می‌توان به عنوان سیاه و سفید نگاه کرد؛ اما هرچه ما دقیقتر یک رابطهٔ فرضی را مورد بررسی قرار دهیم، می‌بینیم که تنها خاکستری است که وجود دارد. مسلمانان خودشان را در یک جهان نسبی نیافتند؛ زیرا که درجات متفاوت نسبیت با واقعیت تثبیت شده‌اند، چیزی که فراتر از تمامی درجات قرار می‌گیرد. در خارج هر میزان و مقیاس، یکی از اسماء الهی قرار دارد.

اما در اینجا فقط در مورد خاکستری صحبت نمی‌کنیم، بلکه آنچه موضوع بحث است، گوناگونی نامتعین رنگهاست. هر رنگ از سیاهترین تا روشنترین درجه تغییر می‌کند. و در خارج از هر درجه‌بندی، رنگی مطلق قرار دارد که سایه‌های مربوطه از آن مشتق می‌شوند.

به محض اینکه ما به ارتباطات میان دو چیز نگاه می‌کنیم، روشن می‌شود که در زمینهٔ یک رنگ فرضی، یک شیئ از آن دو شیئ شدیدتر و دیگری خفیفتر جلوه می‌کند؛ یکی «یانگ» و دیگری «یین» است. خداوند جهان را به صورت جفت ـ جفت خلق کرد؛ زیرا که وجود (هستی) بدون تفاوت قابل درک نیست. خداوند وجود مطلق، و جهان هستی است. خداوند خورشید، و جهان اشعه‌های این خورشید است.

به طور خلاصه، کیفیات و یا مراتب متفاوت، همیشه قابل توضیح با عبارات «یین» و «یانگ»، و یا نر و ماده هستند. سنت اسلامی کیفیاتی را به خدا، جهان، آسمان و زمین، و مرد و زن نسبت می‌دهد. در این سنت، علم به واقعیت، هدف غایی زندگی انسانی است. از طریق دانستن «واقعیت مطلق» و عمل بر

اساس آن، انسانها رابطه‌ای را پایه می‌گذرانند که می‌تواند ورای هرگونه نسبیتی، قرار گیرد. این رابطه «سعادت» (felicity) و یا «بهشت» (paradise)، یا «وحدت با خدا» یا «توحید» نامیده می‌شود.

امروزه در بسیاری از مجامع، «سلسله مراتب» در تعریف، چیز بدی تلقی می‌شود؛ من به این مسأله از یک دیدگاهی متفاوت می‌نگرم. سلسله مراتب (Hierarchy) بد نیست؛ زیرا که براساس واقعیت ساخته شده است. تکذیب آن، به بستن چشمها می‌ماند. آنهایی که آن را تکذیب می‌کنند، بدون شک این کار را برای برقراری سلسله مراتبهای دیگری که خودشان ترجیح می‌دهند، انجام می‌دهند. آنها کور نیستند؛ بلکه برنامه‌های خاصی دارند.

من ترجیح می‌دهم سلسله مراتب را آن طور که هست، بشناسم؛ اما روابط را به پیروی از کنفوسیوس روشن سازیم. سعی کنیم «نامها را در جای خودشان قرار دهیم.»

در تفکر اسلامی نمی‌توان سلسله مراتب را نادیده گرفت؛ زیرا کبری قضیه در اسلام، همان «شهادت» است؛ «هیچ حقیقتی وجود ندارد مگر آن حقیقت». خداوند واقعیت است و جهان غیرواقعی است. این نکته به نوبهٔ خود یک طیف بی‌نهایت را ـ از سفید تا سیاه ـ در مقابل ما قرار می‌دهد. جدا شدن از سلسله مراتب، به معنی نادیده گرفتن اساسی‌ترین اصول اسلامی است.

به محض اینکه ما به شیوه‌های تفکر خاور دور نظری افکنیم، همین اصول را می‌یابیم که با زبانی متفاوت، بیان شده‌اند. هم سنت چینی و هم بودایی دارای «شهادتهای» خاص خودشان هستند که اولویتهایی را در جهان تثبیت می‌کنند. برای سنت چینی، هیچ واقعیتی جز تائو و برای سنت بودایی، هیچ واقعیتی جز طبیعت بودا وجود ندارد. چنین نتیجه می‌شود که برای هر دوی این سنتها ـ همچنان که در مورد سنت اسلامی وجود دارد ـ جهان در مقایسه با خدا، (یا تائو و یا حقیقت بودا) چیزی غیرواقعی است. به این ترتیب می‌توان گفت همه چیز در محدودهٔ جهان، نسبی و یا خاکستری است.

بسیاری از مشکلات و بحرانهایی که به طور کلی غرب و به طور خاص مدرنیسم با آنها مواجهه است، از این حقیقت ناشی می‌شود که انسانها دید سلسله مراتبی متافیزیک خود را از دست داده‌اند. در نتیجه، مردم دیگر برای کوچکترین سلسه مراتبی که ساختمان جهان را می‌سازند، ارزش قائل نمی‌شوند. اگر شما این را نفهمید که «هیچ خدایی جز خداوند (الله) نیست»، آن وقت شما نخواهید پذیرفت که

*** هر دینی، حداقل دو بُعد دارد؛ در اصطلاحات اسلامی می‌توانیم بُعد نخست را «شریعت» و بعد دوم را «طریقت» بنامیم.**

«محمد پیامبر خداست» بنابراین شما خوشحال می‌شوید از اینکه پیام او را هرجا با که اهدافتان مناسب نبود، نادیده بگیرید.

زمانی که مردم از تمایلات و علائق خود پیروی می‌کنند، دنباله‌روی من یا نفس (ego) خود هستند. و این البته، عمیق‌ترین معنای شرک، (idolatry) است؛ همان طور که جلال‌الدین رومی می‌گوید: «مادربتها، بت نفس شماست». و اگر مردم از نفس خود پیروی نکنند، احتمالاً از نفسهای دیگران پیروی خواهند کرد؛ مردمی که علایق و دلبستگیهایشان کمابیش شبیه علایق خودشان است، و به این ترتیب است که ایدئولوژیهای تازه و جنبشهای اجتماعی پایه‌ریزی می‌شود.

اگر چه هیچ کس انکار نمی‌کند که جوامع شرقی با همان نوع مشکلات جوامع غربی رو به رو هستند و علت مشکلات آنها نیز مشابه است؛ اما باید متذکر شد که با وجود این، میزان سردرگمی و بی نظمی در شرق به نسبت آنچه در غرب است، بسیار کمتر است.

در شرق، مردم، به ویژه آنها که نسبتاً با آموزش و پرورش مدرن آشنایی ندارند و تحت تاثیر رسانه‌های همگانی نبوده‌اند، هنوز در مورد اولویتها، از یک اطمینان نسبی برخوردارند. آنها می‌دانند که چه چیزی درست است و چه چیزی نادرست، چه چیز سفیدتر و چه چیز سیاهتر است؛ اما غرب این احساس را گم کرده است و یا اگر داشته باشد، دیگر این احساسش با مطلق ـ "خدا"، "تائو" یا "حقیقت بودا" ـ پیوند ندارد؛ بلکه با ایدئولوژیها پیوند دارد و ایدئولوژیها تقریباً با سرعت مدهای زنانه تغییر می‌کنند.

اگر سلسله مراتب متافیزیکی و سلسله مراتب ثانویه‌ای که در خارج آنها پدید می‌آیند، در جوامع شرقی دست نخورده‌تر باقی مانده‌اند به علت ایمان باقی مانده به مطلقهاست؛ برای مثال در اسلام، مردم کمی هستند که در بارهٔ اعتبار کلمات خداو قرآن جدل

*** زمانی که مردم صرفاً از تمایلات خود پیروی کنند، تابع نفس هستند و این البته عمیق‌ترین معنای شرک است.**

می‌کنند؛ ازاین رو محتویات قرآن هنوز مورد احترام و تکریم قرار دارد؛ حتی اگر مردم به خوبی آنها را رعایت نکنند.

در اینجا من نظریه‌ام را با یک حکایت شخصی توضیح می‌دهم: یک روز دو دانشجو که درسی را در زمینهٔ اسلام بامن می‌گذراندند، به دفترم آمدند. یکی از آنها مسلمان بود و از این شکایت داشت که رعایت شریعت در آمریکا مشکل است. او می‌گفت که پنج بار نماز خواندن در روز و روزه گرفتن به مدت یک ماه در رمضان بیش از توانایی او است. فرد دیگر یک دانشجوی آمریکایی با زمینهٔ مسیحی بود. بعد از شنیدن آنچه که دانشجوی مسلمان می‌گفت، آهی کشید و گفت: "چرا شکایت می‌کنی؟ تو نمی‌دانی که چقدر خوشبختی! مذهب شما از آغاز دست نخورده باقی مانده است. شما می‌دانید که چکار باید بکنید و چه کاری را نباید انجام دهید. مذهب من در این زمینه هیچ کمکی نمی‌کند. کلیسا قوانین و عقاید را هر هفته عوض می‌کند. من هیچ وقت نمی‌دانم چه چیزی درست و چه چیزی غلط است. من به شما حسادت می‌کنم!"

پیش داوری و تعصب علیه اسلام در غرب بسیار ریشه‌دار است. مردم به آن به عنوان دین صحرا - خشک و خشن و بدون هیچ زیبایی - نگاه می‌کنند و خنثی کردن تعصب آنها بسیار مشکل است. به این دلیل مقایسه اسلام با مسیحیت یا یهودیت کار مشکلی است، در حالی که تجربه به من نشان داده است که اگر شما در غرب، اسلام را با سنتهای خاور دور مقایسه کنید، مردم تاثیرات بسیار متفاوتی خواهند گرفت، از این طریق آنها قادر خواهند بود زیبایی اسلام و ذهنیت باز آن را ستایش کنند.

اسلام دارای تعلیمات ویژهٔ عظیمی در سطح مابعدالطبیعه، جهان شناسی و روان شناسی است. با تاکید براین جنبه‌های سنت اسلامی، ما می‌توانیم به مردم نشان دهیم که اسلام سنتی است که همواره جایگاه افتخار را در آرامش، عشق، علاقه و زیبایی قرار داده است و نه در خشونت، خشم یا تنبیه. به سختی می‌توان کسی را یافت که تحت تاثیر اشعار معنوی آشنایی قرار نگرفته باشد. خرد خاور دور و سنت معنوی اسلام، بیش از آنکه با سختی و صعوبت همراه باشد با نرمی و لطافت آمیخته است؛ در بینش روشن و نه در بینشی ابهام آمیز؛ در آرامش و نه در جنبش.

برقراری ارتباط میان دیدگاههای عرفای مسلمان با دیدگاههای خردمندان شرقی و استادان روشن ضمیر بودایی، مشکل نیست. هنگامی که اسلام را از طریق این سنتها مطرح می‌کنیم و از نگاه تاریخ تعصب آمیز غربی دور می‌شویم، آن وقت فرد فرد مردم می‌توانند درک و ستایش بهتری از اسلام داشته باشند.

هنگامی که خود مسلمانان سعی می‌کنند سنت خود را به این شکل درک کنند و یا سعی می‌کنند سنتهای شرقی را با کمک اساتید خودشان بفهمند، قادر خواهند بود که میراث معنوی غنی خاور دور را بشناسند و درک کنند. در صورتی که قرار باشد قرن بیست و یکم حقیقتاً قرن آسیایی باشد، همگی ما به یک دانش پایه‌ای قوی در ریشه‌های فرهنگ و تمدن خاور دور نیازمندیم. در مورد مسلمانان، این مسأله بیشتر مصداق دارد؛ زیرا که آنها نمی‌توانند ریشه‌های تمدن خاوردور را بدون درک و شناخت ریشه‌های تمدن خودشان بشناسند.

تصوّف و تعقّل در اسلام

سید حسین نصر

موضوع صحبت من نسبت بین تصوّف و تعقّل در اسلام است، ولی مایلم بدواً در خصوص مباحث جالبی که طی چند روز گذشته در اینجا مطرح شده است نکاتی را با شما در میان گذارم.

فرض کنید من یک فرد عادی خارجی هستم که اینک به آلمان و به یکی از مراکز فرهنگی بزرگ این کشور (هانور) آمده و در جلسات متعدّد این سمینار شرکت کرده‌ام. در جلسات تمرکز و مراقبه (Meditation) نیز حضور داشته‌ام که در آنها نه تنها روشهای مبتنی بر اعتقادات مسیحیت مورد توجّه قرار داشته، بلکه شیوه‌های بودایی نیز بررسی و تمرین می‌شود. از نمایشگاه کتابی بازدید کردم و متوجه شدم که دربارهٔ هر موضوع و بلکه هر عنوان، کتابهای زیادی وجود دارد جز در مورد اسلام. با کمال شگفتی شاهد علاقهٔ شدید دانشمندان و اندیشمندان آلمان ـ یکی از بزرگترین کشورهای اروپایی ـ به مطالعه و آشنایی با همهٔ موضوعات بودم، جز برخورد و آشنایی با فرهنگی که تقریباً در تمام طول تاریخ غرب با آن رابطهٔ نزدیکی داشته است. در اینجا قصد شکایت ندارم، ولی از آنجا که به نظر من این مسأله از اهمیّت فراوانی برخوردار است، به ذکر آن می‌پردازم. نه فقط از آن جهت که امروزه غرب در تلاش دست یافتن به الگویی جدید برای درک جهان و مسائل جهانی است، بلکه از آن رو که کشوری مثل آلمان، احتمالاً بیش از هرکشور اروپایی دیگر مستشرقینی را پرورانده است؛ تا آنجا که به شوخی گفته‌اند: «زبان آلمانی بعد از عربی مهمترین زبان اسلامی است». در چنین کشوری که افرادی مثل «هامر پورگشتال» (Hammer Purgstall) در قرن نوزدهم دست به ترجمهٔ جدید آثار برجستهٔ عربی و فارسی زده‌اند، ناگهان شاهد کمترین علاقه و توجّه به فرهنگ اسلامی هستیم، درحالی که صدها سال قبل وضع غیر از این بوده است. «آلبرتوس ماگنوس» (Albertus Magnus) کجا رفته است؟ مگر او به دنیای معنوی آلمان متعلّق نبود؟ چرا وی به هنگام خلق آثار خود چنان علاقه و اشتیاق آتشینی نسبت به آثار ابن سینا و دیگر متفکّران اسلامی نشان می‌داد؟

آنچه دراین فاصلهٔ زمانی به وقوع پیوسته بسیار مهمتر از آن است که به دست فراموشی سپرده شود. کوشش می‌کنم ذیلاً به پاسخ سؤالی بپردازم که در اینجا مطرح کردم:

تائوئیسم، هندوئیسم و دیگر مکتبهای آسیایی دورتر از آن قرار دارند که بتوانند برای فرهنگ اروپایی که هنوز مرکزیت خود را از دست نداده است، مسأله‌ای جدّی و درخور طرح ایجاد کنند و حتّی بتوانند محور فرهنگ جهان قرار گیرند، بدون آنکه اروپا ناگزیر به ترک زمینه‌های

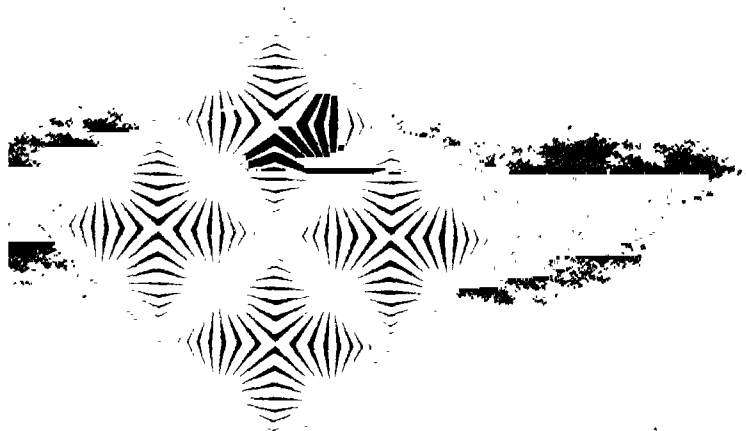
روحی و معنوی خود باشد. در مقابل، دین و فرهنگ اسلامی به اروپا بسیار نزدیکتر از آن است که بتوان آن را براحتی کنار نهاد. هم دین اسلام به موسی و مسیح و ابراهیم اعتقاد دارد و هم فرهنگ اسلامی با فیثاغورث و افلاطون و ارسطو آشناست، به طوری که خود را در فرهنگ اروپایی سهیم می‌داند. فرهنگ اسلامی به همان اندازه از تکنیک اسکندریه و تفکّر یونانی مایه گرفته که از طبیعت هندوستان و چین برخوردار شده است. به نظر من فاصلهٔ بین فرهنگ اسلامی و اروپایی از لحاظ مبنا آن اندازه نبود که بتوان رشدی جداگانه را در مسیرهایی کاملاً متفاوت برای هر کدام پیش‌بینی کرد. این یک واقعیت روشن است که فرهنگ اسلامی قرنها برای غرب آئینه‌ای بود که خود را در آن می‌دید و گذشت سالها و قرونِ خود را در پرتو آن مشاهده می‌کرد. فرهنگ اسلامی برای غرب، "فرهنگ دیگر" بود. حال چه شده است که این "فرهنگ دیگر" مسیر متفاوتی را برای رشد خود انتخاب کرده است؟ پاسخ به این سؤال از یک واقعهٔ مهم تاریخی و معنوی پرده برمی‌دارد. این فقط خاطره‌های «برنارد کلروو» (Bernhard Clairvaus) یا جنگهای صلیبی و یا حتّی اختلاف در دیدگاههای سیاسی متداول و معمول نیست که این دو فرهنگ ـ فرهنگ اسلامی و فرهنگ غربی ـ را در مسائل اقتصادی و سیاسی روز رو در روی هم قرار می‌دهد. مسألهٔ عمیقتر و اساسیتر برای غرب، نفس ماهیت اسلام و اهمّیت فرهنگی آن است، خصوصاً اینکه قالب تفکّر غربی مبتنی بر نمونهٔ مثالی رنسانس از هم گسیخته شده است.

انسان غربی چگونه می‌تواند به قالب و مبنایی جدید برای تفکّر دست یابد، بدون آنکه به رابطهٔ خود با جهان اسلام، بخصوص تا قبل از ۱۴۹۲ که به «سال تعیین سرنوشت» معروف است، بیندیشد؛ رابطه‌ای که بین انسان اروپایی و انسان مسلمان وجود داشت؛ از آن سال به بعد بود که امپراطوری گرانادا به تصاحب غرب درآمد و آخرین حکومت مسلمین در اروپا از هم گسیخت.

مطلبی که در بالا بدان اشاره شد، اولین مسأله‌ای است که مایل به طرح آن بودم. اینک علاقه دارم به چند سؤال مطروحهٔ دیگر دراین سمینار بپردازم...

تا حدود بیست سال قبل، در جلساتی نظیر کنگرهٔ حاضر، حتّی گفتگو با نمایندگان مشرق زمین را ضروری نمی‌دیدند. در دو دههٔ اخیر نمایندگانی از کشورهای غیر غربی در چنین جلساتی شرکت داشته‌اند. با وجود این، نمایندگان دعوت شده‌ازشرق ـ مقصودم نمایندگان فرهنگ اسلامی و افرادی نظیر خودم است و در مورد شرق دور و هند و فرهنگهای آنها نظر نمی‌دهم ـ در چنین سمینارهایی به بیان مطالبی می‌پردازند که غرب مایل به شنیدن آن است. اغلب ادعا می‌شود که موضوع صحبت، فرهنگ غیر غربی است ولی شرکت کنندهٔ غیرغربی به دلیل غرب زدگی، به جای آنکه بیانگر و راوی صادق فرهنگ خود باشد، به ارائهٔ نظریات غربیان و تکرار مکرّرات می‌پردازد. طبیعی است که چنین گفتگویی جز مکالمهٔ غرب با مقلّدان خودش نیست و نمی‌توان به آن همان بهایی را داد که به تضارب افکار میان دو فرهنگ و در جهان‌بینی باید داد. چنین نمایندگانی که مقلّد غرب

*** تائوئیسم، هندوئیسم و دیگر مکتبهای آسیایی دورتر از آن قرار دارند که بتوانند برای فرهنگ اروپایی، مسأله جدی ایجاد کنند و حتی بتوانند محور فرهنگ جهان قرار گیرند، در حالی که دین و فرهنگ اسلام به اروپا بسیار نزدیکتر از آن است که بتوان براحتی آن را کنار نهاد.**

• جوامع فراوانی وجود دارند که نسبت به انسان و طبیعت دارای بینش کاملاً متفاوتی با نحوهٔ تفکر بشر جدید غربی هستند.

هستند نمی‌توانند بیانگر الگوهای شناخت و روشهای پایه‌ای فرهنگ دیگر مناطق و سرزمینهای خود برای دیگران باشند.

این روزها در این کنگره و در موقعیتهای مشابه، صحبت از دهکدهٔ بزرگ جهانی است و عقیده بر آن است که جهان به صورت واحدی به نام «دهکدهٔ جهانی» درآمده است. جهان غرب امروز به جای امپراطوری بزرگ جهان، از دهکدهٔ بزرگ جهانی سخن می‌گوید که قاعدتاً همهٔ ملّیتها عضوی از آن هستند. چرا کشورها و فرهنگهای غیر غربی می‌بایست تا به امروز منتظر صدور چنین اجازه‌ای از ناحیهٔ غرب باشند؟ هرچند در ابتدای امر به نظر می‌رسد که غرب از مدل اولیهٔ خود برای امپراطوری بزرگ جهان، به نفع حضور فرهنگهای دیگر دراین دهکدهٔ بزرگ جهانی دست برداشته است، امّا آیا واقعیت غیر از این است که چنین تفکّری یک نگرش منبعث از فرهنگ غربی است؟

ساده انگاری است اگر فراموش کنیم جوامع فراوانی وجود دارند که نسبت به انسان و طبیعت، رابطهٔ بین انسان و طبیعت و... دارای بینش کاملاً متفاوتی با نحوهٔ تفکّر بشر جدید غربی هستند؛ انسانهایی از دیارهایی دیگر که چه بسا به غزب بیایند و در اینجا به آموختن فیزیک و مکانیک کوانتا بپردازند، ولی وجه اشتراکی در عقیدهٔ خود نسبت به بشر و طبیعت و مسائل زیر بنایی زندگی با بشر غربی نداشته باشند. غرب نمی‌تواند صرفاً به دلیل تفوّق تکنولوژی خود، که شاید ظاهراً کامل هم به نظر برسد، یا به دلیل اعتقادی که به جهانشمولی طرز تفکّر خود دارد ـ که در واقع آنچنان که ادّعا می‌شود، جامع الاطراف و دربرگیرندهٔ همهٔ جوانب و ابعاد وجودی انسان نیست ـ توقّع آن را داشته باشد که دهکدهٔ بزرگ جهانی به طور هماهنگ ازاین الگو پیروی کند. به نظر من همین نکته یکی از اساسی‌ترین مشکلات غرب با جهان اسلام است. انسان می‌تواند بدون توجّه به جغرافیای زیرپای خود، مثلاً از رم به بنارس پرواز کند و جهان زیر پای خود ـ عالم اسلام ـ را نادیده انگارد، امّا نباید ازاین نکته غافل باشد که این جهان به زندگی خود ادامه خواهد داد و حاضر نیست به همین سادگی دست از عقاید و افکار خود بردارد و الگوی مدّعی جهانشمولی غرب را برای دهکدهٔ بزرگ جهانی بپذیرد. درست برعکس، در همین شرایط فرهنگ اسلامی و جهان اسلام در صدد تقویت خود و باز یافتن مجدّد خویش است. اگر به این حقیقت اذعان نداریم، لااقل باید بپذیریم که زیر یک آسمان مشترک زندگی می‌کنیم و گامهای خود را بر روی یک زمین مشترک می‌گذاریم و نخواهیم توانست از طرز تفکّر و تجارب تاریخی بخش بزرگی از این دهکدهٔ جهانی آنچنان چشم بپوشیم که گویی اصلاً وجود نداشته است.

مثالی که می‌توانم به مدد آن خودمحوری تفکّر غرب را که مدّعی اعتبار جهانی و جهانشمولی نیز هست، بیان کنم آن است که اغلب سؤال می‌شود چرا در جوامع اسلامی، علوم اسلامی یا به طور کلّی علم به انتها رسیده است. آیا بهتر نیست سؤال کنیم که چرا علم اجازه نداشته است به پایان برسد یا مسیر دیگری انتخاب کند؟ آیا این سؤال خود از وظیفه‌ای که تفکّر غربی برای علم تعیین کرده است، نشأت نمی‌گیرد؟ من مخالفتی ندارم که غرب جهان را با نگاه محدود و منطقه‌ای خود بنگرد، امّا مخالف آن هستم که چنین تفکّری را تعمیم داده و آن را جهانشمول بداند. یک انسان غربی چه احساسی خواهد داشت اگر کسی بر اساس فرهنگی دیگر به ارزیابی او بپردازد و اندیشهٔ خود را بر او تحمیل کند؟ به چه دلیل یک اندیشهٔ علمی پویا، متحوّل و متطوّر همیشه باید دارای مشخصهٔ فرهنگ غربی باشد؟

آقای «جورج سارتن»، معلم سابق من در هاروارد، تاریخ را به صورت یک واقعهٔ پایا و مستمر می‌دید. من

هیچگاه با نظر وی کاملاً موافق نبودم. او اغلب می‌گفت که نگران آیندهٔ فرهنگ غرب است زیرا تمامی فرهنگهای دیگر، نظیر فرهنگ یونان، مصر و بابل، حتّی در دوران افول خود، به کشفیات بزرگ علمی نائل آمدند. عدهٔ کثیری از دانشمندان علم تاریخ، در دهه‌های اخیر، این سؤال را مطرح کرده‌اند که چگونه می‌توان مطمئن بود که علم و آثار و نتایج آن در فرهنگ مغرب زمین،همواره همین نقشی را داشته باشد که در عصر حاضر ایفا می‌کند؟ چه کسی می‌داند، یا کسی چه می‌داند، که یک قرن دیگر علم در مغرب زمین چه سرنوشتی دارد و یا غرب در مورد علم چگونه می‌اندیشد؟ چرا برجسته‌ترین اندیشمندان اروپا در قرن سیزدهم به الهیات و در قرن نوزدهم به طبیعیات روی کردند؟ چه کسی جز خدا می‌داند که در قرن بیست و یکم چه بحثی مورد توجّه عالمان و متفکّران قرار خواهد گرفت؟

تصوّرات غربی را در مورد مبانی و وظیفه و جایگاه علم نمی‌توان مبنای تحقیق و شناخت جایگاه علم در قرن چهاردهم تاریخ اسلام قرار داد. هر جامعه‌ای دینامیسم و نیروی محرکهٔ مخصوص به خود را داراست. وقتی بر مبنای تفکّر غربی سؤال می‌کنیم که چرا اسلام قرنها در حوزه‌ای که غرب آن را علم می‌نامید، پیشرو بود و سپس انرژی و پویایی خود را در حوزه‌های دیگری متمرکز کرد، طبعاً این نکته و این واقعیت به ذهن متبادر می‌شود که انسان غربی، دینامیسم و پویایی جوامع دیگر را فقط از پشت عینک و با بینش فرهنگی خاصّ خود بررسی می‌کند. با چنین شیوه و روشی، طبعاً امکان حضور مشترک و تبادل افکار، بر پایه‌های استوار مسالمت و تفاهم، بدون سوء تفاهم و یا تحمیل خود بر دیگری، در دهکدهٔ بزرگ جهانی وجود ندارد.

امروز در جهان اسلام، بحث و تبادل نظر بسیاری دراین زمینه که اصولاً "دانش اسلامی" چیست، انجام می‌شود. کوششی در جریان است که تعریفی از علم ارائه دهد و آن را بر پایه‌هایی استوار سازد که علوم غربی از چهارصد سال قبل بر آن پایه‌ها بنا شده است، بدون آنکه ماحصل‌آنچه را که از زمان نیوتون تاکنون روی داده است، انکار کند یا حتّی آن را به فراموشی بسپارد؛ بلکه برآن است تا این میراث را در نگرش خاصّ خود از جهان، یعنی بینش اسلامی، ادغام کند. امروز این تلاش ابعاد وسیعی یافته است و من حتی در دوران دانشجوئیم در هاروارد براین باور بودم. در آن روزگار بر سر مفهوم الگوهای علمی بحثهایی داشتیم که بعدها «توماس کوهن» (Thomas Kuhn) آن را پروراند. در آن زمان براین نکته اصرار می‌ورزیدم که فرهنگ و دانش اسلامی یا چینی و هندی، هرکدام روش و مسائل و نمونه‌های مثالی (Paradigma) خاصّ خود را دارند و این صحیح

*** انسان غربی چگونه می‌تواند به قالب و مبنایی جدید برای تفکر دست یابد، بدون آنکه به رابطهٔ خود با جهان اسلام بیندیشد.**

نیست که تحوّل این نمونه‌های مثالی را به نظریات تاریخی علم در غرب محدود کنیم. موضوع نمونه‌های مثالی غیر غربی، به عقیدهٔ من، باید مهمترین موضوع برای بررسی و تفحص در این کنگره باشد. این موضوع محور همان بحث اساسی رابطهٔ بین روح و طبیعت است. به این سؤال نیز باید پرداخته شود که جهان غرب در قیاس با فرهنگهای غیر غربی، دائماًبه‌تغییرنمونه‌های مثالی خاصّ خود نیازمند بوده است. در جهان معاصر غرب چه چیز در جریان است که کاملاً با مبانی فرهنگهای دیگر، حتّی با فرهنگ گذشته و سنن دیرینهٔ غرب، متفاوت است؟

در یک برخورد ظاهری وقشری می‌توان سؤال کرد که پوشش خاصّ زنان هندی از کجا نشأت می‌گیرد و چگونه از گذشته تا حال یکسان مانده است، حال آنکه «ایو سن لورن» (Yves Saint Lawren) در هر فصل مدلهای لباس خود را عوض می‌کند. این امر ممکن است در ظاهر جنبهٔ شوخی به خود بگیرد، امّا شاید بتوان آن را با عوارض ظاهری تحوّلات عمیقی هماهنگ دانست که باید مورد توجّه بسیار قرار گیرند، خاصّه اگر تحقّق "دهکدهٔ بزرگ جهانی" مورد نظر باشد. تا زمانی که غرب مسائل فرهنگی خاصّ خود را داشت و حاکمیت اقتصادی خویش را، همگام با تسلّط سیاسی و نظامی برجهان معاصر تثبیت نکرده بود، شاید این گونه تفاوتها نقش مهمی ایفا نمی‌کردند. امّا اگر قرار باشد اندیشهٔ دهکدهٔ بزرگ جهانی تحقّق پیدا کند، حضور نیمی از زنان با لباس متّحدالشکل و یکسان در کنار نیمی دیگر که هر فصل مدل لباس خود را تغییر می‌دهند، بیشتر به نوعی استهزاء شباهت دارد، صرفنظر از آنکه این واقعیت ممکن است بحرانهای عمیق اجتماعی به بار آورد؛ بحرانهایی که با اصول سالم همزیستی و همجواری تعارض داشته یا حداقل رشد یکسان دهکده را تسهّیل نمی‌کنند. توجّه به این نکته روشن می‌سازد که پیدا کردن نظام فکری واحد در عین چندگانگی نیازها، تا چه اندازه مشکل‌آفرین است.

بررسی این سؤال که نیاز به تغییر این نمونه‌های مثالی

در غرب از چه چیز نشأت می‌گیرد، به عقیدهٔ من می‌تواند موضوع یک چنین کنگرهٔ مهمّی باشد که سعی برآن دارد تا به تحلیل مسائل اساسی بپردازد، نه اینکه به سهولت از کنار آنها عبور کند. آرزو می‌کردم موضوع صحبت من به جای رابطهٔ تصوّف و عقل در اسلام، پرداختن به این سؤال می‌بود.

لحظاتی پیش در سالن بزرگ این کنگره به تابلوی "روح و طبیعت" که عنوان بحث ماست می‌اندیشیدم و به یاد جملهٔ «پروفسور فن وایتسکر» (Prof. R. Von Weizker) افتادم که در نطق افتتاحیهٔ خود گفت: "اگر ما به جای کلمهٔ آلمانی "geist" برای "روح" کلمهٔ انگلیسی "mind" را به کار می‌بردیم چقدر دچار اختلاف برداشت در مفاهیم می‌شدیم و این لغت تا چه اندازه بار محتوایی خود را از دست می‌داد. کلمهٔ آلمانی "geist" در بین زبانهای متداول اروپایی شاید جامع‌ترین و غنی‌ترین معنای ممکن را القاء می‌کند. هنگامی که کلمهٔ آلمانی "geist" (روح) بیان می‌شود، "روح خدا" (یکی از ابعاد تثلیث: روح‌القدس)، روح به معنایی که در شعر اغلب شعرای آلمانی زبان مشاهده می‌شود و بالاخره، روح به مفهومی که در تصوّف قرون وسطی منظور می‌شد به ذهن خطور می‌کند، در حالی که کلمهٔ انگلیسی "Mind" ، هرچند از ریشهٔ لاتین "mens" گرفته شده، برداشت جدیدی را تداعی می‌کند؛ به عبارت دیگر، مفهومی را عرضه می‌دارد که محصول عالم جدید است. به همین ترتیب، اگر این کلمه را به فارسی، که زبان مادری من است، و یا به زبان عربی ترجمه کنیم، بارهای محتوایی دیگری هم خواهد داشت. این اشارهٔ مختصر نشان می‌دهد که حتّی همین موضوع مطالعهٔ این کنگره یعنی "روح و طبیعت"، هرگز معنای واحدی را در اذهان مختلف تداعی نمی‌کند. این دو کلمه در اذهان و زبانهای مختلف معانی مشترکی ندارند. از کلمهٔ "Nature" (طبیعت) نیز، همچون کلمهٔ «geist» (روح)، معانی مختلفی استنباط می‌شود. هنگامی که در مکانیک کوانتا می‌شنویم که نه فقط "طبیعت" بلکه "خودآگاهی" نیز دارای نقشی اساسی است، طبعاً این سؤال مطرح می‌شود که: کدام خودآگاهی؟ خودآگاهی دانشیار من یا خودآگاهی مسیح؟ آیا این هردو یکسانند؟ آیا به طور کلّی "خودآگاهی"ها دارای معانی یکسان هستند؟

سخنران قبل از من، میکائیل بروک "Michael Bruck"، در بحث خود تحت عنوان "زمان و تجربهٔ صوفیانهٔ توحید"، از پیشوای ذن، «دوگن» (Dogen)، سخن به میان آورد. اگر مشارالیه به مطالعهٔ مکانیک کوانتا بپردازد، آیا از "خودآگاهی" واقعاً همان معنی را استنباط خواهد کرد که شخص دیگری دریک لابراتوار می‌فهمد؟

به نظر می‌رسد که در اینجا مسأله به شناخت تئوریک و مباحث مابعدالطبیعه مربوط می‌شود و نمی‌توان بسادگی از آن گذشت. این کلام از متفکّر و متصوّف بزرگ آلمانی "یاکوب بوهمه" (Jacob Boheme) است که می‌گوید: "طبیعت بهشت" آن گونه که خدا خلق کرده است از "اینجا" و "حال" (بُعد مکان و زمان) جدا نیست؛ این ما هستیم که خود را از آن دور ساخته‌ایم.» این نحوهٔ تفکّر نیز نشان می‌دهد که یک "طبیعت" و یک "جهان خارج منحصر به فرد" وجود ندارد، یعنی در واقع ما در طبیعت چیزی را می‌یابیم که در اعماق وجود خود، از آن بهره برده‌ایم. بین بشر و طبیعت یک رابطهٔ بسیار نزدیک برقرار است.

قبل از آنکه به موضوع اصلی بپردازم، مایلم یک موضوع دیگر را نیز تذکّر دهم. به هیچ وجه نمی‌خواهم در اینجا در نقش یک مهاجم معترض ظاهر شوم. این صحیح است که انسان نمی‌تواند بنایی را استوار سازد بدون آنکه قبلاً زباله‌های مزاحم را از پی آن زدوده باشد. من با هرگونه محدودانگاری و جزءنگری مخالفم، خصوصاً زمانی که بسیاری از متفکّرین، علی‌رغم اظهارات مخالف با محدودنگری، صبح و شام به ترویج آن مشغولند.

امروز یکی از فرمهای محدودنگری، تقلیل تعالیم شرقی به صورتی مبتذل است، مثلاً مقایسهٔ رقص شیوا با الکترونهای در حال رقص. این مقایسه می‌تواند ازدید هندوها نوعی اهانت تلقّی شود. متأسّفانه ادعاهایی از این قبیل بسیار رواج دارد، هرچند غالباً عاری از ادراک حقیقی و دور از منظور اصلی فلسفهٔ شرق در مورد طبیعت است.

اگر واقعاً قرار است که اشخاص با هم همزبانی داشته باشند، اگر واقعاً مایل به بررسی و درک کشفیات شگفت‌آور فیزیک مدرن هستیم، باید بتوانیم به همان میزان که تصویر جهان فیزیکی را جدّی می‌گیریم، جهان دیگر را هم جدّی بگیریم، بخصوص که فیزیک مدرن بنوعی به بن‌بست رسیده است و مجبور به خلق الگو و نمونهٔ مثالی جدید و همه جانبه است.

در چند سال اخیر کتابهای مشهوری به زبانهای

*** انسان به طور فطری به «امر قدسی» تمایل دارد و تا زمانی که این بُعد مهم در تحقیقات نادیده گرفته شود، معنای غیر اروپایی طبیعت را نمی‌توان فهمید.**

تصورات غربی در مورد مبانی و جایگاه علم را نمی‌توان مبنای تحقیق و شناخت جایگاه علم در قرن چهاردهم تاریخ اسلام قرار داد.

مختلف اروپایی منتشر شده است. در این کتابها برخی مفاهیم و تصاویر شرقی را که امروز مد شده است، مورد استناد قرار می‌دهند. مؤلفان این کتب، علم فیزیک را در یک طرف و یک ایدهٔ چینی یا هندی را در طرف دیگر کنار هم قرار می‌دهند و اینچنین می‌پندارند که جمع و تألیفی میان این معانی ایجاد کرده‌اند. اما متأسفانه این کار را نمی‌توان «جمع و تألیف» نامید. انسان نمی‌تواند آن چیزی را که لائوتسه یا خردمندی دیگر، یک عارف و یا یک شاعر از طبیعت می‌فهمد براحتی از متن آن جدا کند و با یک جهان‌بینی دیگر جمع و تألیف نماید.

به عقیدهٔ من در اینجا جای عنصر مهمّی خالی است که دراین کنگره فقط یک بار به آن اشاره شد، یعنی آنچه ازآن به «امر قدسی» تعبیر می‌شود. طبیعت برای شرق قدیم مقدّس است و قداست حاکم بر رابطهٔ انسان با طبیعت است. انسان به طور فطری به امر قدسی تمایل دارد و تا زمانی که این بُعد مهم در تحقیقات نادیده گرفته شود، معنای کهن و غیر اروپایی طبیعت را نمی‌توان فهمید.

اسلام مبتنی بر کتاب مقدّسی است به نام قرآن که ترجمهٔ خوبی از آن به وسیلهٔ «رودی پارت» انجام شده و بسیاری از شما آن را می‌شناسید. قرآن نه تنها به عنوان منبع حقوق و اخلاق اسلامی معتبر است، بلکه سرچشمهٔ شناخت نیز شمرده می‌شود و ادّعای آن را دارد که شامل اصول و مبانی شناخت و معرفت است، نه جزئیات آن. بسیاری از طرفداران اسلام متأسّفانه تحت تأثیر نویسندگان پروتستان قرن نوزدهم قرار گرفتند. آنان می‌گفتند میکروبی را که پاستور کشف کرد در فلان بخش و کشفیات لاوروازیه را در فلان قسمت انجیل می‌توان یافت. بعضی از مسلمانان نیز به همین ترتیب عقیده داشتند که دراین سوره و آن سورهٔ قرآن کشفیات علمی مجزّایی می‌توان یافت. این تلاشها معنایی نداشت و در طول زمان روشن شد که بسیار عقیم بوده است. امروز اگر به این کتابها و دانشی که در آنها مطرح شده بپردازیم، متوجّه می‌شویم که مرده هستند؛ در حالی که قرآن همیشه و در حدّ اعلی زنده است.

وقتی من به شناخت نهفته در قرآن اشاره می‌کنم، مقصودم چنین دانشی نیست، بلکه معتقدم مبانی شناخت انسان در قرآن نهفته است. شناخت طبیعت نیز جزئی از شناخت انسان است، یعنی مبانی شناخت طبیعت و اهمیت آن برای انسان در قرآن نهفته است، بدون آنکه جزئیات و فرمولی ارائه شود که این طبیعت چگونه اثر و کار می‌کند.

قرآن مبنا را بر یک مفهوم مهم قرار می‌دهد که به عربی «عقل» نامیده می‌شود و در زبانهای اروپایی معمولاً آن را به "Ver numft" ، "reason" و "Raison" ترجمه کرده‌اند. این کلمات و مفاهیم معادل صحیحی برای کلمهٔ "عقل" نیست. بسیاری از مشکلات بر سر راه درک اسلام از همین جا ناشی می‌شود. وقتی که دو مفهوم "Rationalitat" (تعقل) و "Mystik" را بخواهیم به عربی ترجمه کنیم، فوراً به کلمهٔ عقل بر می‌خوریم. اشاره به این امر مهم است که در عربی کلمه‌ای معادل Mystik وجود ندارد و شاید باور نکنید اگر بگویم که در زبان فارسی نیز کلمه‌ای معادل Mystik موجود نیست، اگر چه متصوفه به زبان فارسی بیش از هر زبان دیگر دنیا مطلب نوشته‌اند و در این باره اندیشیده‌اند. مسأله این نیست که حقیقت این معنا در آنجا وجود ندارد، بلکه در نور دیگری دیده می‌شود و لذا چیز دیگری است. شاید بتوان به ازای کلمهٔ "rational" یکی از مشتقات کلمهٔ عقل را به کار برد، امّا عقل معنای دیگری دارد. کلمهٔ عقل در عربی از ریشهٔ «وصل کردن» و «گره زدن» می‌آید، چیزی که انسان را فوراً به یاد ریشهٔ لاتینی "Religion" (مذهب) یعنی "Religare" می‌اندازد که در زبان لاتین به معنای «وصل کردن» است، یعنی اتّصال به حقیقت، چیزی که انسان را به حقیقت وصل می‌کند و گره می‌زند. تفکّر اسلامی از ابتدا بین عقل به عنوان Ratio و عقل به معنای Intellectus، به تعبیری که توماس آکوئینی در نظر داشت و نه به معنای جدید آن، تفاوت قائل بود.

در حال حاضر کلمهٔ «اینتلکت» یا «انتلکت» (Intellect) در زبان انگلیسی و فرانسه معنای قدیم خود را از دست داده است، در حالی که در زبان آلمانی این طور نیست. در زبان انگلیسی یک انتلکتوئل، یا بهتر بگوییم "تحصیلکرده"، کسی است که به آثار موتسارت علاقه نشان می‌دهد. طبعاً آثار موتسارت زیباست، اما این علاقه عارضهٔ منحصر بفرد روشنفکری نیست زیرا یک فرد "غیرانتلکتوئل" یا "عامی" هم ممکن است از آثار موتسارت لذّت ببرد.

کلمهٔ عقل در زبان عربی هم معنای "انتلکت" را در خود دارد و هم معنای "Ratio" را و این نکتهٔ بسیار مهمّی

* تمام آثار بزرگ و مقدس هنری، در حد خود از ریاضیات بهره گرفته‌اند، اما در هیچ کجای این دنیای پهناور هنری وجود ندارد که به اندازهٔ هنر اسلامی، مملو از ریاضیات باشد.

* اگر واقعاً مایل به بررسی و درک کشفیات شگفت‌آور فیزیک مدرن هستیم، باید بتوانیم به همان میزان که تصویر جهان فیزیکی را جدی می‌گیریم، جهان دیگر را هم جدی بگیریم؛ به خصوص که فیزیک مدرن به نوعی بن‌بست رسیده است.

است. آقای ریموندو پانیکار (Raimundo Panikkar) در سخنرانی امروز خود در مورد تضاد بین اسطوره و منطق، بسیار زیبا صحبت کرد و بوضوح بیان داشت که «پندار» و «بازتاب» برای بیان این حقایق کفایت نمی‌کند زیرا بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که چه چیز "بازتاب" پیدا می‌کند. کلمهٔ لاتین Spekulation، "پندار و تخیّل"، از ریشهٔ لاتینی "Specula" به معنای آینه، نشأت می‌گیرد. انسان در آئینه چیزی را می‌بیند که مسلّماً غیر آئینه است. آن چیزی که در آئینه دیده می‌شود بازتابی است از چیز دیگری. آن چیز چیست؟ هردو این مفاهیم به طور غیر مستقیم این معنی را می‌رسانند که وقتی بازتابی وجود دارد، باید نوری وجود داشته باشد؛ نوری که می‌تابد و روشن می‌کند و روح ما را نیز منوّر می‌سازد.

لغت عقل در زبان عربی، این مفاهیم رایکجا در بردارد و به همین دلیل است که تصوّف اسلامی در واقع تصوّف نور است، تصوّف روشنایی و وضوح، و این همان تصوّف مسجد الحمرا است. هنگامی که کسی از الحمرا یا تاج محل در هندوستان و یا مسجدی در اصفهان بازدید می‌کند، یک شاهکار بزرگ هنر اسلامی را مشاهده می‌کند که خلوصی بی‌مانند از نورانیت و بی‌آلایشی در فرم و شکل آن نهفته است، به گونه‌ای که می‌توان آن را تجسّم دنیای ریاضیات نامید. در هیچ کجای این دنیای پهناور، هنری وجود ندارد که به اندازهٔ هنر اسلامی، مملو از ریاضیات باشد. تمام آثار بزرگ و مقدّس هنری در حدّ خود از ریاضیات بهره‌مندند، مانند آثار هنری کلده، یا هنر مسیحی و یا معابد هنری هند. امّا زمانی که یک معبد هندو یا معبد مسیحی را با یک مسجد اسلامی مقایسه می‌کنیم، بلافاصله وجود هندسه را در تمام ابعاد قابل تصوّر آن، در این اثر هنری مشاهده می‌کنیم. انگیزهٔ روحانی و عارفانه‌ای که یک مسلمان در خلق و مقابلهٔ اشکال ریاضی در خود می‌یابد، با انگیزهٔ یک ریاضیدان متعلّق به فرهنگ دیگر متفاوت است. به یاد دارم که ریاضیدان بزرگ، "فُن نویمن" (Von Neumann)، به هنگام مشاهدهٔ در ورودی مسجد بزرگی واقع در میدان نقش جهان اصفهان می‌گفت: "جهان ریاضیات، عالم ریاضی را دیدم. "به نظر می‌رسد که وی در آن لحظه چیزی را می‌دید که همیشه در درون خود مشاهده کرده بود.

به دلیل تفاوت مذکور، تصوّف اسلامی از همان ابتدا مسیری غیر از تصوّف مسیحی طی کرد، اگر چه جهانی بودن تجارب صوفیانه به جایی می‌رسد که تقریباً همهٔ آن چیزهایی که «نیکولای کوزی» (Nikolaus von Kues) کاردینال بزرگ آلمانی، و یا استاد ذن، دوگن، گفته است، به همان صورت در متنهای عرفانی اسلامی پیدا می‌شود. دراین امر شکی وجود ندارد، ولی این بدان معنا

● تصوف در اسلام نه تنها مبهم و غامض نیست، بلکه عین نورانیت و روشنایی است.

نیست که نوع این تجارب با هم یکی هستند، بلکه می‌توان گفت انواع بسیار مختلف تجربهٔ صوفیانه وجود دارد. به هر تقدیر، آنچه مسیحیت از تصوّف می‌فهمد، اغلب با تعبیر اسلامی آن کاملاً متفاوت است.

برای بشر جدید، تصوّف امری مبهم و غامض است و در کتاب برتراند راسل به نام *«تصوّف منطقی»* (Logical Mysticism) با لحن تحقیر آمیزی از تصوّف سخن گفته می‌شود. تصوّف در اسلام نه تنها مبهم و غامض نیست بلکه عین نورانیت و روشنایی است. تصوّف روشنی است که به وسیلهٔ آن می‌توان اشیاء را روشن و واضح کرد. البتّه در اینجا مقصود همان معنایی نیست که جنبش «روشنگری» قرن هجدهم مراد می‌کرد. «اشراق» به معنای نورانیت روح بشری است توسّط انتلکتوس (Intellectus) خداگونه و یا به زبان سانسکریت «بودی» (buddhi)؛ یعنی این نورانیت با وضوح و بداهت عقلی و فکری یکی نیست. به دلیل همین اختلاف برداشت و تجربهٔ عرفانی، در زبان عربی واژه‌ای معادل کلمهٔ اروپایی Mystik، که آن را غالباً تصوّف ترجمه می‌کنند، وجود ندارد.

کلمهٔ Mystik طبعاً با Mysterien (اسرار) سر و کار دارد که از ریشهٔ یونانی mys گرفته می‌شود و معنای آن "سکوت" است و البتّه اغلب متصوّفهٔ حقیقی اهل سکوت بوده‌اند. اینکه ما در اینجا نشسته و در مورد این مطلب صحبت می‌کنیم، یا صوفی حقیقی نیستیم، یا امر خاصّی اتفاق افتاده که ما را مجبور به این نحوهٔ سخن گفتن کرده است. اموری وجود دارند که انسان دربارهٔ آنها صحبت نمی‌کند. تمام متصوّفه اهل اشاره بوده‌اند، یعنی به اشاره و نه به طور مستقیم، سخن می‌گفته‌اند. گفتار مستقیم چیزی را در جهان خارج و یا در ذهن نشان می‌دهد، در حالی که اشاره فقط علامت می‌دهد و چنین اشاره و علامتی تنها برای کسی معنا دارد که آن چیز مورد اشاره را تا حدودی بشناسد. تصوّف را نمی‌توان مانند ریاضیات تدریس کرد، زیرا مبتنی بر طلب و اشتیاقی

است که باید در انسان وجود داشته باشد. در تأیید سخنران قبل از خودم، آقای میکائیل فُن بروک (Michael von Bruck)، عرض می‌کنم که هیچ‌گاه همهٔ کسانی که بالقوّه بودا هستند، فوراً بودا نمی‌شوند.

به طوری که اشاره شد، سنّت تصوّف در دامان مذهب رشد کرد. در غرب این سنّت صرفاً شمشیر، بیابان، زندگی چادرنشینی و این قبیل چیزها را تداعی می‌کند. در زبانهای اروپایی هزاران کتاب دراین مورد نوشته شده که اغلب به جای توضیح و تعریف علمی آن، قصد رد کردنش را دارند. مثلاً نظر می‌دهند که پدیده‌ای چنین عمیق، درون یک مذهب ساده نمی‌تواند ایجاد شده باشد و باید از جای دیگری آمده باشد. چنین نظریه‌هایی تا به امروز وجود دارند. جالب اینجاست که انسانهای عمیقی مانند ویلیام بلیک یا گوته، هرگز گرفتار چنین اشتباهی نبوده‌اند.

در علم شرق شناسی، تصوّف را اغلب از سنّت اسلامی جدا می‌سازند. امّا باید گفت که تصوّف از متن سنّت اسلامی ریشه گرفته و با وجود همهٔ تحوّلاتی که در جهان اسلام واقع شده، در حدّ اعلی زنده است و سیری در تاریخ داشته است که آن را می‌توان در کتابها مطالعه کرد. من هم سعی می‌کنم به طور مختصر مطالبی دراین مورد عرض کنم.

گروهی از اهل تصوّف، عقل را در عمل رد می‌کردند، تاحدی شبیه کیوتیستن (Quietisten) در مسیحیت که فقط از قوانین الهی تبعیت می‌کردند، چه اسلام نیز مانند یهودیت دارای شریعت الهی است. البتّه مسیحیت از انجیل قانون استخراج نکرد و حقوق رومی، ژرمنی و یا انگلیس را با احکام و قوانین کلیسا جمع و تألیف نمود. در هر حال، گروهی از متصوّفه بودند که به پیروی از عقیدهٔ خود قدم به میدان گذاشتند و با احکام راسیونالیستی در مورد امور کاری نداشتند. شاید یک چنین جمع و تألیفی از شریعت عرفان برای غرب ناآشنا باشد، از آن جهت که مسیح به نام روح نجات‌دهنده و رهایی‌بخش، قوانین موجود را نسخ می‌کرد و نیز از آن جهت که معمولاً در غرب مفهوم آزادی در تقابل با شریعت انگاشته شده است.

گروه دوم کسانی بودند که به تعقل اهمیت می‌دادند و در عین حال اهل تصوّف هم بودند. اشاعره متعلّق به این جریان فکری هستند. آنها را نمی‌توان راسیونالیست نامید، اگرچه خود را در برابر عقل ملتزم می‌دانستند. امّا مؤسس مهمترین مکتب تصوّف نه در اصفهان و نه در مصر بلکه در جنوب اسپانیا، در "موریسیا" (Muricia) و در استا آلمریا (Almeria) متولّد شده است. منظورم فیلسوف و عارف بزرگ اسلامی، "ابن عربی" (۱۲۴۰-۱۱۶۵) است. او رفته رفته در غرب شناخته شد، گرچه دانته وی را می‌شناخته است. وی امروز نیز توجّه کسانی را که در مورد تصوّف یا تصوّفِ تطبیقی تحقیق می‌کنند به خود جلب کرده است. در این مکتب، مسأله برسر نسبت قوّهٔ عقل با اهلیت درک رموز و راز آشنایی است. عرفای اسلامی انسان را موجودی می‌دانند که دارای بیش از پنج حسّ ظاهری و پنج حسّ باطنی است. عرفا قابلیتهای دیگری برای انسان قائلند. یکی از وظایف عالم صوفی آن است که این قابلیتها را در شاگردان و طرفدارانش فعلیت ببخشد. انواع دیدن، شنیدن و استشمام کردن وجود دارد که برای همه کس قابل درک نیست و در عین حال صرفاً ذهنی نبوده، بلکه واقعی و عینی است. این امر همیشه یکی از مسائل مهم عرفان بوده است.

یکی از متصوّفه بزرگ ایرانی، «الهالردی» (Al-Halardi)، که در جوانی طی جنگهای صلیبی در «حلب» درگذشت، مطلب قابل تأمّلی را بیان کرده است. وی می‌گوید: "من نمی‌دانم به چه دلیل انسانها مشاهدات منجمین را می‌پذیرند، با وجود آنکه خود هیچ‌گاه آسمان را مشاهده نکرده‌اند؛ امّا اعتماد به مشاهدات کسانی ندارند که آسمان معنوی را درک کرده‌اند". این سخن گرچه هشتصد سال پیش گفته شده ولی از اهمیت و تازگی آن به هیچ وجه کاسته نشده است.

تصوّف در دوران آغازین خود به این امر اکتفا کرده بود که به مسائل وحدت وجود و توحید بپردازد و به مسائل دیگر از قبیل طبیعت، آفرینش، فطرت انسان، کاربرد عقل، کارآیی فهم و خرد و به طور کلّی جنبه‌های دیگر علوم از قبیل روانشناسی و انسان‌شناسی کمتر توجّه می‌کرد. آنچه که مکتب ابن عربی را از تفکّر عرفانی قبل از او متمایز می‌سازد، تألیف و تلفیق این دو امر مهم است که در واقع جریان فکری بسیار مهمّی را ایجاد کرده که تا به امروز در جهان اسلام ادامه یافته است. یکی از مهمترین وجوه این مکتب که به نظر من برای تاریخ تفکّر غربی اهمّیت زیادی دارد، توجّه به قوهٔ خیال است. لغت Imagination در انگلیسی و Fantasi در آلمانی، در طول تاریخ به مفهوم قابلیت تصوّر امور غیر واقعی به کار گرفته شده است، امّا

■ جهان غرب امروز به جای امپراطوری بزرگ جهان، از دهکدهٔ بزرگ جهانی سخن می‌گوید که همهٔ ملیتها باید عضوی از آن باشند.

• این یک واقعیت روشن است که فرهنگ اسلامی قرنها برای غرب آئینه‌ای بود که خود را در آن می‌دید و گذشت سالها و قرون خود را در پرتو آن مشاهده می‌کرد.

قوّهٔ تخیّل به هیچ وجه به توانایی تصّور امور غیر واقعی محدود نمی‌شود، بلکه سرچشمهٔ هنرهای بزرگ و حتّی علوم بزرگ در فانتازی نهفته است. مدل اتمی «نیلزبور» (Niels Bohr) از کجا آمده است؟ بدون تردید، او این مدل را در کتاب درسی حاوی دستورالعمل‌های آزمایشگاهی نیافته است، که مثلاً صفحهٔ ۳۷ را بیاورد و متد توصیف شده را تا دستورالعمل پنجم تعقیب کند و در آنجا به مدل اتمی خود برسد. همهٔ کشفیات علمی از نوعی توانایی نشأت می‌گیرند که من در اینجا آن را Imaginal نامیده‌ام. اگرچه توجّه به این توانایی در سیر عمومی فلسفهٔ اروپایی و از زمان لایب نیتز فراموش شده، در فلسفهٔ عصر حاضر فرانسه، مجدداً توجّه و علاقهٔ زیادی به اهمّیت فلسفی Imagination (قوهٔ خیال) به وجود آمده است.

یکی از خصوصیات تفکر عرفانی اسلام این است که امکان ارتباط انسان با طبیعت را فراهم می‌سازد و آن هم رابطه‌ای که تنها و منحصراً مبتنی بر مفاهیم عقلی نباشد. رابطهٔ انسان با طبیعت در عرفان اسلامی میزانی از مبادلهٔ فرم و شکل (Gestalt) را امکان‌پذیر می‌سازد. این ارتباط را قدرت تصوّر ما، قوهٔ خیال و می‌تواند به صورت یک کلیت و به عنوان یک شکل کلی (Gestalt) درک کند. من فکر می‌کنم آلمان تنها کشور اروپایی است که به طور کلی تحت سیطرهٔ فکر مکانیکی قرار نگرفته است و طبعاً محل مناسبی برای احیاء تفکّر مورد بحث است. فکر می‌کنم این امر بزودی در آلمان به وقوع خواهد پیوست.

در برابر طرز تفکّر ابن عربی که تصوّف و تعقّل را به هم پیوند می‌دهد، عارف بزرگ دیگری داریم که معاصر ابن عربی است. خوشبختانه مولانا، بزرگترین مفسّرِ قرن بیستم خود را در کشور آلمان پیدا کرده است. این مفسّر آنه ماری شیمل است که بعضی از آثار وی را به آلمانی ترجمه کرده و یکی از زیباترین تفسیرهای انگلیسی (The Triumphal sun) را در مورد مولانا نوشته که به فارسی تحت عنوان "شکوه شمس" ترجمه شده است.

در قرن حاضر، مولانا بیشتر به دلیل جاذبه و افسونی که سماع درویشان برای غربیان داشته، شناخته شده است. سماع، یک رقص کیهانی است و مانند عمادی از همهٔ ما عبور می‌کند و حرکات ما را با حرکت افلاک متّحد می‌سازد. انسان در این حال نوعی پل (Viadukt) و معبر و شخصیتی الهی است، یعنی کسی که به وسیلهٔ این رقص کیهانی پلی بین آسمان و زمین می‌سازد. از نظر تصوّف، در همهٔ انسانها استعداد و شایستگی انسان الهی شدن و سازندهٔ چنین پلی بودن وجود دارد و اصلاً انسان برای این امر ساخته شده که پلی بین آسمان و زمین باشد و به مجّرد شکستن این پل در روی زمین همه چیز از هم می‌پاشد، یعنی همان چیزی که امروز شاهد آن هستیم.

میل داشتم می‌توانستم بیشتر در موردِ رومی، شاعر مورد علاقه‌ام، صحبت کنم ولی به اشارهٔ یک مطلب از وی اکتفا می‌کنم و آن فرق گذاشتن بین عقل به صورت «قوّهٔ تفکر» (Ratio) و جنبه‌ای از عقل که ادغام می‌کند، ترکیب می‌سازد و مجدداً ایجاد می‌کند، می‌باشد. اگر فهمیدن به تنهایی مورد نظر باشد، "تعقل" (Intellectus) در حد قوه تفکر (Intellect) پایین می‌آید و لذا لازم است به طور مستمر به جنبه ادغام سازی قوه تفکر انسانی و ادغام سازی «روشنفکری» برگردد.

در عصر حاضر سنتز بزرگی از نظریات مختلف در مورد نحوهٔ ارتباط و تلقّی اهل تصوّف نسبتِ به جهان و تعقل وجود دارد. (اسلام برای تعقل در زمینه‌های مختلف، از هنر گرفته تا علوم ریاضی، شأن و منزلت خاصّی قائل است. از نظرگاه فلسفهٔ تاریخ غرب چنین سنتزی نمی‌بایست وجود می‌داشته است. این نحوهٔ تفکر در قرون شانزدهم و هفدهم میلادی درایران رواج پیدا کرد و آنگاه، همهٔ این انحاء تفکر در یک مرد، صدرالدین شیرازی، معاصر لایب نیتز، به اوج خود رسید.

افکار صدرالدین شیرازی بتازگی گرچه به کُندی، در غرب مطرح شده است. اینکه ملاصدرا مّدت زیادی در غرب ناشناس مانده، مطلبی قابل تعمّق است. هگل در صورت اطلاع از وجود چنین روح بزرگی مجبور می‌شد فلسفهٔ تاریخ خود را تغییر دهد و امکان این امر را بپذیرد که روح در تاریخ، نه در یک طریق، بلکه در طرق مختلف محقق شده است. این فیلسوف بزرگ نه فقط برای ایران، بلکه برای هندوستان، و نه فقط برای مسلمانان هند بلکه برای هندوها هم اهمّیت زیادی دارد. جالب توجّه است که چگونه این متفکّر متأخر اسلامی، قرنها مکالمهٔ عمیقی با سنّت هندو داشته و عصر بسیار مهمی در تاریخ ـ که متأسّفانه کمتر به آن توجّه می‌شود ـ به برخورد این دو سنّت اختصاص داشته است.

اینک به سؤال عمومی‌تر بر می‌گردم و در پایان به نکته‌ای اشاره می‌کنم که شاید بتوان در مورد آن تأمّل کرد.

* غرب نمی‌تواند صرفاً به دلیل تفوق تکنولوژی خود، یا به دلیل اعتقادی که به جهانشمولی طرز تفکر خود دارد، توقع داشته باشد که دهکدهٔ بزرگ جهانی از او پیروی کند.

قبل از هر چیز ذکر این مطلب مهم است که سنّت تصوّف همچنان زنده است. البته در جهان امروز، یافتن یک سنّت حیات‌بخش صوفیانه، مشکل است؛ زیرا اندیشه‌ها و دعاوی کذب رواج فراوان دارد و تصوّف واقعی نایاب است. توجّه به این امر مهّم است که تصوّف اسلامی از سرچشمهٔ ادیان منشأ گرفته است؛ ادیانی که به دین حنیف ابراهیم باز می‌گردند. سنّت تصوّف اسلامی وجوه تشابهی با سنّت باطنی در آلمان دارد، نظیر آنچه مایستر اکهارت و نیکلای کوزی و انگلوس سیلسیوس تعلیم داده‌اند. مایلم اضافه کنم متفکرانی که برشمردم، به علاوهٔ دانته، از سایر متفکّرین اروپایی به سنّت اهل تصوّف در جهان اسلام نزدیک‌تر هستند. مطلب اولی که به آن خواهم پرداخت، این است که چگونه این سنّت در اسلام هنوز زنده است، و مطلب دوم آن است که تصوّف، تنور شناخت است و با دانش و شناخت طبیعت سر دشمنی و ناسازگاری ندارد.

زمانی که دانشجویی بیست و چهار ساله بودم، ادعایی کردم که با مخالفت بسیار روبرو شد. بعدها، پس از گذشت سی سال، علم تاریخ صحّت ادعایم را تأیید کرد. ادّعایم این بود که اکثر دانشمندان بزرگ اسلامی، یعنی کسانی که جبر و هندسه را ابداع کردند، علم پزشکی بقراط و جالینوس، و پزشکی رومی، یونانی و هندی را با هم تألیف کردند، یا خود صوفی بودند و یا به سنّت متصوّفه علاقمند بودند. چه این مسأله خوشایند طبع ماباشد چه نباشد، واقعیت فرهنگ اسلامی همین است. عدهٔ زیادی مرا به دلیل این ادعا مورد حمله قرار دادند، چه در دنیای امروز، نوعی سیانتیسم و مکتب تحصّلی (پوزیتیویسم) مقبول همگان قرار گرفته و کسی حاضر نیست درک کند که ویژگی و ماهیت اصلی معنویت اسلامی چیست.

سومین خصوصیت تصوّف اسلامی این است که قابلیت بسیار عظیمی برای ادغام دارد، بخصوص که بدن، روح و روان را از هم جدا نمی‌داند. نه تنها مبنای این طرز تفکّر بر دوگانگی نیست بلکه تثلیثی را نیز که برخی به جای دوگانگی گذاشته‌اند نمی‌پذیرد، اگر چه تثلیث به وحدت نزدیک‌تر است و دوگانگی را نفی می‌کند. تصوّف به وحدت قائل است و دیدگاهی جامع نسبت به انسان دارد که وجوه مادی، روانی و روحی او را در بر می‌گیرد و زمینهٔ احیاء و تحقّق قابلیتها و استعدادهای ذاتی وی را فراهم می‌آورد.

خصوصیت چهارم تصوّف اسلامی امری است که من آن را «حسّ روحانی» می‌نامم. این حسّ، امر محسوس و امر روحانی را از هم جدا نمی‌داند. ویژگی اصلی تصوّف اسلامی که بخصوص درایران رشد یافته همین است. در شعر ایرانی به‌طور مشخص و بیش از هر چیز ارتباط

قابل‌توجه امر محسوس و روحانی را مشاهده می‌کنیم. تناسب امر محسوس و روحانی در بعضی سنن مهم هندو نیز قابل جستجوست، اما با این فرق که این سنن در هند به وجود آمده‌اند و تصوّف اسلامی با سنت ابراهیم مرتبط است. اسلام، مسیحیت و آیین یهود، ادیان ابراهیمی‌اند و با دید مشابهی به جهان می‌نگرند. بعضی از آراء تصوّف یهود به نظریهٔ وحدت روح و جسم نزدیک است ولی تا به امروز درک آن مشکل بوده است. با این مطالب به چه نتیجه‌ای می‌خواهیم برسیم؟

اولاً باید پذیرفت که بیش از یک راه برای نگرش به جهان وجود دارد. بزرگترین خدمتی که علمای فیزیک در کنار تلاشهای شخصی‌شان برای تأمین صلح در جهان می‌توانند انجام دهند آن است که سیانتیسم را که برخلاف میلشان به وجودآمده کنار بگذارند و در کمال تواضع نشان دهند که علم هر قدر عظیم باشد، نمی‌تواند تنها روش برای شناخت جهان شمرده شود. در محدودهٔ سیانتیسم، هر ترکیب جدیدی هم که به وجود آید، روزنه‌ها و خللی در بافت مفاهیم خود دارد که انسان را به پذیرش فرضیه‌های دیگری در مورد ماهیت واقعیت مجبور می‌کند. من به هیچ‌وجه مخالف علم نیستم و خود، یک فیزیکدان هستم، ولی باید این مطلب را پذیرفت که انواع مختلف دانش طبیعت وجود دارد. علوم طبیعی غرب مهم است ولی فقط یک نوع نگرش به طبیعت را شامل می‌شود و نمی‌تواند علم طبیعت بتمامه تلقی گردد. تا زمانی که علم غربی بخواهد تنها علم مورد قبول باشد، با وجود عظمتش، نه‌تنها محیط زیست را از میان می‌برد، بلکه همهٔ مفاهیم و تصوّرات دیگری را که دربارهٔ جهان وجود داشته و حق حیات دارد، نابود می‌کند. نه تنها جنگلهای بومی آمازون، بلکه همهٔ فرهنگهای جهانی دیگر نیز حق حیات دارند. زندگی فقط مربوط به جسم نیست، بلکه با روح هم مرتبط است. این بدان معناست که ما باید پذیرای نگرشهای دیگر در خصوص طبیعت و نظریه‌های دیگر در مورد وجود انسان باشیم. شناخت طبیعت و شناخت انسان از هم جدا نیستند. اگر جهان را به صورت ماشین درنظر بگیریم، خود را نیز به صورت نوعی مکانیسم می‌بینیم. دید ما نسبت به جهان باور ما را در مورد جهان منعکس می‌کند و بالعکس. سایر فرهنگهای جهانی، باورها و جهان‌نگری خاص خود را کنار نخواهند گذاشت. هیچ فرهنگی حق ندارد این انتظار را داشته باشد که چون در نگرش خود تجدیدنظر کرده‌است، دیگران هم با وی شریک شوند و درک خود نسبت به جهان را تغییر دهند. اگر کسی بگوید حالا که دنیا اینچنین شده، راه دیگری وجود ندارد، اشتباه می‌کند.

ثانیاً باید پذیرفت که برداشتهای دیگری در مورد هدف و معنای زندگی وجود دارد. بسیار خوشحالم که در این کنفرانس آقای دکتر براتی (Baratl) و ریموندو پانیکر (Panikkar) در این مورد صحبت کردند که برای هندوئیسم ـ در ضمن نه تنها برای هندوئیسم، بلکه برای همهٔ مذاهب دیگر ـ زندگی، رهایی است. مسیح گفته است: "به دست‌آوردن همهٔ جهان در صورت صدمه‌دیدن روح هیچ کمکی به انسان نمی‌کند." این حقیقت متأسفانه اغلب به فراموشی سپرده می‌شود. ملتهای دیگری در این جهان وجود دارند، فی‌المثل ملل اسلامی، که برای آنها معنای زندگی حقیقتاً رهایی است؛ رهایی به معنای عمیق آن که معادل آزادی است و به زبان سانسکریت Moksha گفته می‌شود. انسان باید از خود رها شود. ما همه در زندان منِ خود گرفتار هستیم و کنگره‌هایی اینچنین هم تغییری در وضع ما نخواهد داد. برای ازبین بردن نفوذی که "من" (Ego) بر ما دارد، به انضباط و تلاش زیادی نیاز داریم. قبل از هر چیز باید بپذیریم که فرهنگهای دیگری با اهداف انسانی دیگر وجود دارند. این فرهنگها چیزهای زیادی از غرب فراگرفته‌اند؛ خوب است که غرب هم کمی از آنها بیاموزد، یا لااقل باور کند که هدفهای دیگری نیز در زندگی انسان وجود دارند. ما به طور مستمر سعی بر آن داریم که «بدون خدا، ولی در صلح زندگی کنیم!» بعضی می‌گویند: "خدایا ما را راحت بگذار، چنانکه ما تو را راحت گذاشته‌ایم!" و بعد هم اضافه می‌کنند: "در کنار هم جمع شویم، دانش لازم را فراگیریم؛ در آن صورت قادر به اداره‌کردن زمین و انجام کارهای خوب هستیم. از مسائل و مشکلات نباید هراسید؛ آنها را در دست بگیریم و حل کنیم." مردم اینچنین می‌اندیشند و سخن می‌گویند، ولی روند جریانات و امور اینچنین نیست. رابطهٔ وجودی (ontologische) بین خدا و عبد با نسبت میان او و اشیاء متفاوت است.

در اینجا نمی‌خواهم به زبان علم مذهب صحبت کنم ولی اشاره به این امر را لازم می‌دانم که هدفهای دیگری غیر از اهداف معمولی برای زندگی وجود دارد. اگر اینچنین نبود، همهٔ تلاشهای بانک بین‌الملل و پروژه‌های دیگر نمی‌توانست مانع آن شود که جنگلهای بومی آمازون نابود گردد. وقتی هدف عمدهٔ دولت برزیل آن باشد که قرضهای ناشی از کمکهای مالی‌ای را که دریافت کرده، پرداخت کند و مانند کشورهای دیگر شود، به از بین‌بردن جنگلها دست می‌زند و برایش علی‌السویه خواهد بود که مردم در هانور یا در جاهای دیگر، در طول دهه‌های آینده دچار کمبود اکسیژن برای تنفّس خواهند شد. چه خوب و چه بد، مردم جهان سوم اینچنین می‌اندیشند و از نابودکردن منابع طبیعی خود دست برنخواهند داشت و برایشان علی‌السویه است که اروپا هوای تمیز تنفّس کند یا نه؛ اروپایی که صدها سال هوای تمیز تنفّس کرده و با رهگذر آن جهان را آلوده ساخته و بدون دغدغه و حتّی

*** در شرق‌شناسی، اغلب تصوف را از سنت اسلامی جدا می‌کنند، اما باید گفت که تصوف از متن سنت اسلامی ریشه گرفته و با وجود همهٔ تحولاتی که در جهان اسلام واقع شده، در حد اعلی زنده است.**

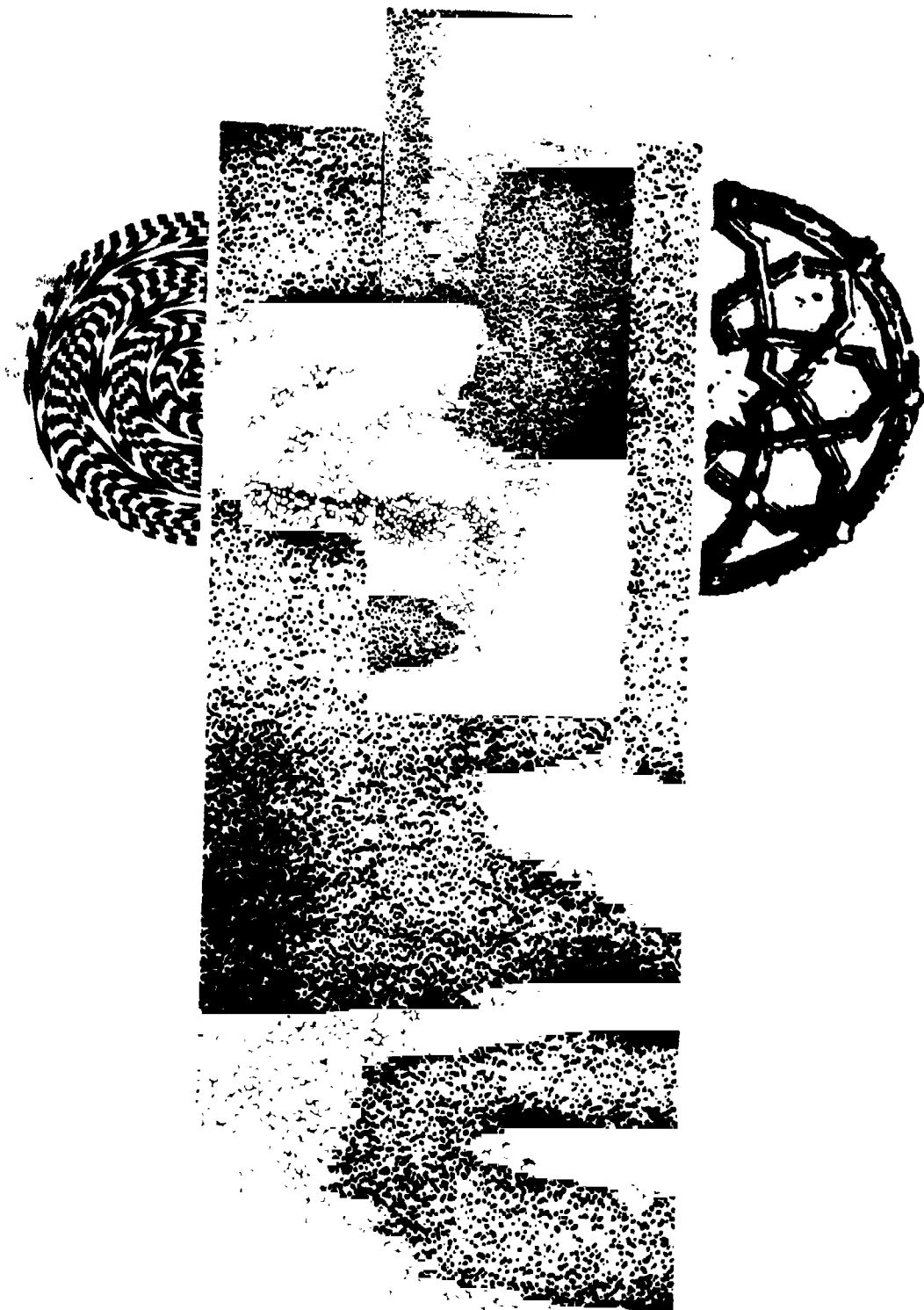
بدون پرداختن غرامتی این کار را ادامه می‌دهد. وضع نمی‌تواند به همین نحو ادامه یابد. مشکلات عمیق‌تر از آنند که تصوّر می‌شود.

نکتهٔ دیگر اینکه ما نباید میراث معنوی فرهنگها را آن‌گونه به کار گیریم که مثلاً قلع را از مالزیا و یا نفت را از خلیج فارس صادر می‌کنیم. اگر همه برآنیم تا به نتیجه‌ای دست یابیم، باید ابتدا تواضع پیدا کنیم. یعنی پذیرفتن مبادله به معنای دادن و گرفتن و نه فقط گرفتن، آنهم با شرایطی که خود به دیگران دیکته می‌کنیم. این طور نباشد که فی‌المثل اگر در سالهای دههٔ هشتاد به مکتب بودا نیازمندیم، آن را به کار گیریم و زمانی که مثلاً در سالهای دههٔ نود محتاج به مطلب دیگری هستیم، ناگهان بودیسم را کنار نهاده و به جریان دیگری روی بیاوریم. این وضع نمی‌تواند دوام بیاورد. این گونه استثمار بدتر از سوءاستفاده از محیط زیست و طبیعت است، که ما آن را نیز بحق محکوم می‌کنیم.

شاید بتوانم بحث خود را با تصویری سنّتی و سمبلیک به انتها برسانم که به عقیدهٔ من با زمان ما تناسب بسیار دارد. در تمام فرهنگها «گُل» معنای سمبلیک دارد. به خاطر بیاوریم گلی که بودا بر آن نشسته بی‌شباهت به گل رز اروپایی نیست. ما همه به سان گلهایی هستیم. حتّی جهان همچون گلی است که بذرهای آن به صورتی کیمیاگونه به ذرّاتی زرین تبدیل می‌شوند، در حالی که گلبرگهای آن دستخوش پژمردگی گشته و سرانجام فانی می‌شوند. امیدوارم همه بتوانیم کوشش کنیم عضوی از این بذرهای طلایین بشویم. کاسهٔ گل و حتّی گلبرگهای آن دوام نمی‌آورد؛ آنها را مرگ درخواهد ربود، زندگی آنها دوامی ندارد.

در اینجا یادی از حافظ می‌کنم، بزرگترین شاعر فارسی زبان که اغلب آلمانیها او را می‌شناسند، چرا که گوته یکی از بزرگترین آثار خود ـ *دیوان شرق و غرب* ـ را به او هدیه کرده است. اجازه دهید با نقل قولی از حافظ به سخن خود پایان دهم:

هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق
ثبت است بر جریدهٔ عالم دوام ما

عشقی که حافظ در اینجا مدّنظر دارد، همان است که دانته عشق نامیده و محرّک آسمان و زمین است.

تمایز و تفاوت فرهنگی

دکتر حکمت‌الله ملاصالحی

ما اکنون وارد قلمرویی از تاریخ شده‌ایم که اقتضای آهنگ و "فرهنگ" زمانه، ذهن و اندیشه ما را بسوی پرسشهایی رانده که تصور می‌کنیم گریزی از طرحشان نیست. در وضعیت کنونی به دشواری می‌شود جامعه و "فرهنگی" را یافت که به تکاپوی تجدید و تعیین مرزها و قلمروهای تمایز تاریخ و میراث و "فرهنگ" خویش از دیگری برنخاسته باشد. دیگر حتی منزوی‌ترین و ابتدایی‌ترین قوم و قبیله زمانهٔ ما، ضرورت جستجوی هویت و میراث از کف رفته و کشف و نبش و باز یافتن و ساختن مرزهای تمایز سنت و میراث و تاریخ خود را از دیگری احساس کرده است. واقعیت این است که در هیچ عصری با شدت و شتاب و به وسعت و مقیاس دورهٔ جدید، حد و حریمهای تمایز بین تاریخ و "فرهنگ" و میراث ملتها، در عرصه هجوم بی‌مهمیز و امان "عقل و اندیشه" و دانش و فن باختر زمینی، بی‌رنگ و آشفته ویران نشده است. باده نوخرد معاصر، سنت و میراث جامهای کهن اقوام و جوامع بسیاری را شکسته است. دیگر کسی در جستجوی باده کهن از کف رفته نیست. همه در تکاپوی وصل و پیوند جامهای شکسته‌اند. "دیگری" می‌داند دست به چه ماجرای هول‌انگیزی زده است که بیقرار و پرشتاب می‌کوشد از ورطه‌های گذرناپذیر آن بگریزد. مترتب بر پرسشها و مسئله‌های او، نسبت و نگـاه و موضع و مقامی است کـه در دوره جدید، در مواجهه با علم و آدم و تاریخش، گزیده و اتخاذ کرده است. با کمی درنگ و درایت می‌شود اندیشید و نگریست کـه در آنسوی چشم‌اندازهای جدید او و از آدمی و گذشته‌اش، چه طرز تفکر و تلقی و فلسفه و معنایی از افق عقیده و اندیشه‌اش سر برآورده است. ملتها و جوامعی که شتابان با چنین دوره‌ای هم‌عصر شده‌اند، همواره کوشیده‌اند به تقلید از دیگری راههای طی شده‌اش را باز بپمایند. ضرورت و اقتضای آهنگ زمانه، ذهن و اندیشهٔ آنها را به طرح پرسشها و مسئله‌هایی برانگیخته است که مترتب بر آنها هیچ عقیده و اندیشه استواری مطرح نیست.

تصور می‌کنم برای آنکه روشن شود چه اندازه خلط و آشفتگی در اندیشه و زبان ما نفوذ و رسوخ کرده است، ضرورت دارد نخست بحث را بر محور دو اصطلاحی که به تکرار در پرسشهای طرح شده آمده، متمرکز کنیم.

اصطلاح "کولتور یا کالچر" (culture) و "سیویلیزاسیون یا سیویلیزیشن" (Civilization) و صدها اصطلاح دیگر از این سنخ، هر چند در سیر اندیشه و بیان باختر زمینی، زمینه‌ها و ریشه‌های بس کهن دارند، لکن با مفهوم و معنای معاصر، جدید الوضع و ورودند. برای عقل و اندیشه غربی که بر کوهی از اطلاعات و دانستنیها بر انبوه تحلیلها و نظریه‌ها و تعریفهای نو به نو طرح و پیشنهاد شده از معنای "تاریخ" و "فرهنگ" و "تمدن" تکیه زده است، اصطلاحاتی از این سنخ، دیگر مفاهیمی چندان گنگ و نامشخص نیستند.

شناختها و دانش‌های معاصر برای هر کدام از این مفاهیم، توصیف‌ها و تعریفها و معانی معینی یافته‌اند. اینکه توصیفها و تعریفها و نظرات ارائه شده، چه اندازه استوارند و یا لغزان، بحث دیگری است، لکن نسبت و نگاه و تصویر و تصور باختر زمینی معاصر از آدمی و تاریخ، از معنا و مفهوم "فرهنگ" و "تمدن" - رحمانی یا شیطانی، اخروی یا دنیوی، آسمانی یا زمینی، استوار یا نااستوار، رهایی‌بخش یا تباهی‌زا - مشخص است و معین؛ و هیچ پروا و پرهیزی در تقلیل امر قدسی به دنیوی، "ماوراء تاریخ" به تاریخ، همه تاریخ آدمی و شئون و مراتب "فرهنگ" و میراثش به ابزار شناخت، نداشته است. اکنون قلمرو همهٔ تاریخ آدمی، از مرزهای تاریخ طبیعی گرفته تا ابتدایی‌ترین جوامع، قوم و قبیله زمانه ما، عرصه شکار و میدان کندوکاو و مشاهدات دانشهای اوست. تنها در میدان پژوهشها و کشف و نبش‌های باستان شناسی، اکنون دهها شیوه و نظریه و رهبرد جدید، از پدیدار شناسی و تکاملی و مارکسیستی و محیط زیستی و ساختاری و فرایندی و تاویلی گرفته تا روشها و الگوهای فرعی بسیار دیگر، "فرهنگها" و "تمدنهای" آدمی

را لایه به لایه جراحی کرده و با گردآوری انبوه یافته‌ها و داده‌ها و تکیه بر کثرت اطلاعات و دانستنیهای حاصله، توصیفها و تعریفهای بسیاری را در اختیار ذهن و اندیشه بشر معاصر نهاده است؛ تا آنجا که تصور می‌کنیم دیگر گشودن زمینه‌ها و مجراهای چشم‌اندازی بیرون از تصویر و تصوری که عقل و اندیشهٔ غربی در آینهٔ ضمیر ما به تماشا نهاده‌است ممکن نیست.

و شگفت‌آور اینکه اگر تکیه بر کوه اطلاعات و انبوه تعاریف نو به نو از تاریخ آدمی و میراثش زده‌ایم، در هیچ دوره‌ای از عهد باستان به این سوی، اصطلاحاتی همانند "تاریخ"، "فرهنگ"، "سنت" و "تمدن"، مفهوم و معنایی تقلیل یافته‌تراز زمانه ما نداشته‌اند؛ و این واقعیتی است که در هیچ عصری نمونهٔ آن را سراغ نداشته‌ایم.

در عرصه شناختها و دانشهای معاصر، "کولتور" (culture) دیگر خصیصه و خصلت حیات آدمی تلقی نمی‌شود و قلمروهای دیگری را نیز بیرون از قلمرو هستی و حیات و تاریخ آدمی شامل می‌گردد. اصطلاح "تاریخ" و "جامعه" نیز به شدت معنای تقلیل یافته‌تر از گذشته یافته‌اند. تقسیم و تجزیه تاریخ و "فرهنگ" و "جامعه" و "تمدن" بین دانشهای مختلف و در چارچوب داده‌ها، توصیف و تعریف و تبیین آنها به اقتضای یافته‌ها و داده‌های علمی، اشتقاق صدها اصطلاح دیگر از آنها، (همانند "خرده فرهنگ" یا "کلان فرهنگ"، "فرهنگ ابتدایی"، "سنتی"، "مدرن" و...) به ظاهر گسترده‌تر شدن دیدگاههای بشر معاصر را در نسبت با گذشته عیان می‌دارد؛ لکن واقعیت این است که رگ و پیوند پیکر یکپارچه و منسجم جهانی را عقل و اندیشه بیقرار غربی از هم گسسته است و تصور نمی‌شود که بتوان آسان، بدان جان و حیات دوباره بخشید.

دانشهای معاصر دربارهٔ اصطلاح "سیویلیزیشن" (Civilization) و وجوه و تمایز و تفاوت آن با کولتور (culture) نیز تاکنون ، تعاریف بسیار ارائه داده‌اند.

در قلمرو مشاهدات و مطالعات باستان‌شناسی، بر مدار همین دو اصطلاح، دهه‌هاست که بحث و جدال همچنان با شتاب و التهاب ادامه دارد. از گوردون چایلد (۱۹۵۰) به اینسو، همواره کوشیده‌اند خصلتهای جدیدی که جامعه و "فرهنگ" آدمی در دوره‌هایی خاص از تاریخش به خود گرفته و پیشتر وجود نداشته را "تمدن" نام نهند؛ (فی‌المثال پیدایش شهر و شهروندی، جمعیت‌های افزایش یافته با تعدادی خاص یعنی بیش از پنج هزار نفر، ابداع خط، استقرار حکومت و دولت و ارتش و تخصصها و اقشار اجتماعی منسجم و...) برخی نیز همانند هنری فرانکفورت (۱۹۵۱)، کالین رینفریو (۱۹۷۲) و... "تمدن" را صورت و سبک (Form and Style) پیچیده‌تری از همان "فرهنگ" دانسته‌اند. واقعیت این است که در عرصه هجوم یافته‌های نو به نو و طوفان اطلاعات، جائی که بشود در آن مقام کرد و تکیه بر تعریفی که بتوان از روزنه و مجرای آن نقطه‌ای را نگریست، دور از انتظار می‌نماید.

تصور نمی‌کنید هنگامی که دیگری، هر اندازه پرالتهاب و پرشتابتر در جستجوی تعریف و فلسفه و معنای تازه‌تری از میراث آدمی، از تاریخ و فرهنگش برآمده است، عمیقتر آن را تقلیل داده و خود را ناکام‌تر یافته است؟ برای ما که در حاشیه عقل و اندیشه او قرار گرفته‌ایم، کندن و گسستن مفاهیم محوری، همانند "فرهنگ"، "سنت" و "تاریخ" از قرارگاههای اصیلشان و تهی کردن جامشان از بادهٔ معنای حقیقی آنها و پوشاندن جامهٔ معانی متورم و متعارض و نو به نو و معاصر بر قامتشان، ذهن و اندیشهٔ ما را بسوی بحران مفاهیم، خلط مباحث و پریشانی زبانی خواهد راند.

آیا هرگز از خود پرسیده‌ایم، هنگامیکه می‌گوییم فرهنگ و تمدن، آنها را به چه معنایی گرفته‌ایم؟ و طرز تلقی و تعریف ما از آنها، از افق کدام عقیده و اندیشه بر می‌خیزد؟

آیا می‌شود روح آدمی را نفخه‌ای الهی دانست و فرهنگ و میراثش را آسمانی مشاهده نمود، اما در نهایت او را زمینی به شمار آورد؟

اینکه در ارض هبوطیم، واقعیتش را انکار نمی‌کنیم و به صلاحمان نیز نخواهد بود که دیده از واقعیتها و وضع موجود جهان فرو بندیم و شیت به همه اندوخته‌ها و آموخته‌های معاصر کنیم، لکن کورانه گام نهادن در راهی که دیگری چهار سده است پرشتاب و بی‌قرار و جسورانه پیموده و به مقصد نرسیده نیز به سود و صلاح ما نخواهد بود. مفاهیمی که تجلی‌گاههای عقیده و ایمان و عقل و اندیشه اسلام و مسلمانی ما بوده‌اند و هر یک شأن و مقام و مرتبه و معنای خاصی در سیر تفکر و تذکر و تعقل ما یافته‌اند، هنگامی می‌توانند تمایز مرزها و حریم‌های خود را از دیگری باز نموده و عیان کنند که از همان قرارگاههای اصیل و حقیقی‌شان برآینه ضمیر ما تابیده و فضای اندیشه ما را روشنی بخشیده و در عقیده و ایمان و عقل و اندیشه ما با زبان و بیانی نو به ظهور آیند.

هنگامی که ما خود حد و حریم تمایز را شکسته و مفهوم آدمی و تاریخ و فرهنگ و تمدن خویش را با معنایی که دیگری به ما تحمیل و القا کرده، پذیرفته‌ایم، غافل از مرتبه و معنائی هستیم که عقیده و ایمان وحیانی ما به آن داده است، دیگر چه نیازی به تحدید و تعیین مرزهای تمایز فرهنگ اسلام و مسلمانی ما با دیگری؟!

واقعیت این است که ما امروز با عقل و اندیشه و زبان بیگانه می‌کوشیم قلمروهای تمایز "کلام" و عقیده و اندیشه و زبان خویش را تعیین و تبیین کرده و حریم

خودی را از دیگری باز شناسیم. چرا این واقعیت اسفبار را که امروز عقل و اندیشه و زبان دیگری بر تاریخ و فرهنگ و میراث همهٔ اقوام و ملتهای جهان سایه افکنده، نادیده گرفته‌ایم؟ چرا این حقیقت مسلم را که نخستین و استوارترین شرط و قرارگاه تمایز ما با دیگری ـ هر که می‌خواهد باشد ـ فروغ عقیده و ایمان خاموش و زبان ازیاد رفتهٔ خود ماست، نمی‌خواهیم بپذیریم؟ ما بر چه "کلام"، سنت و میراثی تکیه زده‌ایم که فضا و نما و سیمای همه مراتب و شئون فرهنگ و تمدن و قلمروهای تاریخ ما را صبغه و معنایی بخشیده است که تمایز آن را از قلمرو فرهنگها و تمدنهای دیگر احساس کرده و باز می‌شناسیم؟

تصور نمی‌کنید تا هنگامیکه خلط، سفسطه، آشفتگی، تعارض و بحران بر اندیشه و زبان ما سایه افکنده است و غافل از "کلام" و زبان حقیقی خویش هستیم، نمی‌شود انتظار داشت از پرسشهایی که طرح می‌کنیم به پاسخهای مطلوب و منطقی دست یابیم.

می‌شود با رجوع به کوه اطلاعات و انبوه دانستنیها که شناختها و دانشهای معاصر در کف ذهن و اندیشه ما نهاده‌اند، بسیاری از مظاهر و ظواهر دو فرهنگ و تمدن و ملت و دوره را کنار هم نهاد و به عیار مقایسه محک زد، که البته این نیز شرط شناخت کافی از دیگری را می‌طلبد. لکن استوارترین قرارگاهها و مرزهای تمایز دو ملت و فرهنگ و تمدن و دوره و قلمروهای تاریخ دو امت، خاستگاه عقیدتی اوست. قرارگاه، کلامی است که عقیده و ایمان و عقل و اندیشه‌اش از آن جان گرفته و به حرکت و ظهور آمده است: وحی و وحیانیّت، به معنای حقیقی قرآنی آن، سّر میثاق ازل، مدعویّت و خلافت الهی آدمی، ظهور به رمزالسماء الحسنای الهی، مکاشفهٔ هبوط از مقام عصمت وگناه آگاهی، مکاشفهٔ ولایت و انتظار قدسی، حضور و حیات در زمان قدسی و ربوبی از "میثاق تا معاد"، مکاشفه معنای بدایت و نهایت و مقصد و مراد تاریخ در مشیت و اسرار الهی در فروغ هدایت کلمةالله همه قرارگاههای استوار تمایز ما با دیگری بوده و بر همه قلمروهای تاریخ و شئون و مراتب فرهنگ وحیانی ما از هنر و هنرمندی و عرفان و عارفی و حکمت و کلام گرفته تا شیوهٔ ادب نشستن و برخاستن و اشارت نگاه و بشارت کلام اسلام و مسلمانی ما چنان تاثیر و نفوذ نهاده و معنا و صورت ربانی و وحیانی بخشیده‌اند که تقلیلشان به تاریخ دانستنیها و پرسشها به شیوه و معنای معاصر، آن اندازه که امروز برایمان آسان می‌نماید، در گذشته چنین نبوده است. چنانکه حافظ می‌گوید:

حافظ اسرار الهی کس نمی‌داند خموش
از که می‌پرسی که دور روزگاران را چه شد

دعوت و بشارت مکرر قرآن به آدمی در توجه و تفکر به گذشته‌اش و تصوری که وحی از عیان و نهان شدن و اعتلا و انحطاط امتها در آینه ضمیر ما به تماشا می‌نهد، یک دعوت باستان شناسانه به معنای معاصر آن نیست. تاریخ و گذشتهٔ آدمی را با باستان شناسانه نیز می‌شود شناخت، لکن مکاشفه وحیانی تاریخ، دعوت به انس و حضور معنوی و شهود و مشاهده باطن از تقدیر دردمندانه آدمی در ارض هبوط در نسبت با مشیت الهی و تأثیر و دخالت عمیقی که سّر حقیقت چنین مشیتی در حرکات و سکنات آدمی و رگ و پیوند رویدادهای تاریخ داشته، می‌باشد. چنین چشم‌اندازی دیگر برای عمل و اندیشه باخترزمینی افسانه‌ای بیش نیست. متاسفانه ما نیز اکنون نه با آن نسبت و نگاه وحیانی به آدمی و تاریخ و فرهنگش التفاتی داریم و نه آنکه واقف از دیدگاههایی که دانش و دانستنیهای معاصر ارائه می‌دهند، هستیم.

خلاصه سخن آنکه، در حریم گورستانها مرزهای تمایز فرهنگ خویش را از دیگری نجوئیم. اینکه اثر و نشان تکه‌ای از کفنی نیز می‌تواند مرز تمایز فرهنگ ما از دیگری قرار گیرد، واقعیتی است، لکن هنگامیکه مسبوق و مترتب بر آن عقیده و اندیشه‌ای بوده باشد.

در عرصه رویارویی بی‌امان و سنگر به سنگر با دیگری، از قرارگاه استوار عقیده و ایمان اسلام و مسلمانی و شکافتن و گذشتن موج به موج از ورطه‌های توفان ناامیدان تمدن معاصر، امیدوارانه‌تر می‌توان مرزهای تمایز فرهنگ خودی را از دیگری آشکار نمود. هر زمان و هر جا توفیق تسلیم دیگری را به حقانیت "کلام" و عقیده و ایمان خویش یافتیم، آنجا قلمرو فرهنگ و تمدن ما می‌تواند قرار گیرد. هر کجا تیر ایمان ما فرود آمد، آنجا مرز و موطن عقیده و فرهنگ ماست. با پر کردن فضای تهی فقر فرهنگ حال از فخر دانستنیها و اطلاعات گذشته خیلی نمی‌شود امید توفیق شناخت حریم خودی را از دیگری داشت، خاصه در زمانه‌ای که عقل و اندیشه و دانستنیها، ذهن و ضمیر بشر معاصر را به سویی رانده است که تصور می‌کنیم، می‌اندیشیم که نباشیم و می‌دانیم که نفهمیم! تعارض و شکافی که همچنان ژرف و گسترده‌تر می‌گردد.

فلسفه به چه کار می‌آید؟

دکتر رضا داوری

ایـن پـرسش و بـطور کـلی ایـن قـبیل پرسشها، در صـورت ظـاهر، اختصـاص بـه دوران ما دارد؛ زیـرا در ایـن دوران هـر چـه هست باید به کار آید و مصرف شود و منشأ اثر باشد. ولی این منشأ اثر چیست و به کجا باز می‌گردد؟ وقتی می‌پرسند: «فلسفه به چه درد می‌خورد؟» مراد این است که:

۱ ـ وجود به عرض مبدّل شده است.

۲ ـ ترتیب مـوجودات بـرحسب ارزش تعیین می‌شود.

۳ ـ حتی اگـر ایـن تـرتیب دسـتخوش آشفتگی باشد، چیزی راکه نتوان در جایی به کار برد و مصرف کرد قابل اعتنا نیست.

فیزیک از تکنیک جدا نیست و بنابراین کسی نمی‌پرسد به چه درد می‌خورد؛ حتّی اگر در جایی سطح آموزش فیزیک با سطح صنعت و تکنیک اختلاف بسیار داشته باشد و عالمان نتوانند از علمشان فایده ببرند. اما چون علم فیزیک بطور کلی ارزش تکـنیک دارد و با لذّات علم کاربردی است، ضرورت ندارد که بپرسیم به چه کار مـی‌آید. اگـر در بعضی کشورها فیزیک یا علوم دیگر چنانکه باید به کار نمی‌آید، از آن جهت است که در جای خود و در عـالَم خـود نـیست. یـعنی

ممکن است یک دانشمند بنگلادشی یا سوری یا ایرانی در امریکا و اروپای غربی کارهای مهّم بکند، اما در کشور خود چنانکه باید در کار پژوهش علمی و توسعهٔ علمی - تکنیکی مؤثر نباشد. اتفاقاً در این صورت است که اهل سیاست و دانشمندان باید بپرسند چنین علومی به چه درد می‌خورد، ولی این پرسش کمتر مطرح می‌شود.

وقتی علمی که به کار آمدن و منشأ اثر بودن در شأن آن است، از منشأئیت اثر می‌افتد و کسی نمی‌پرسد چرا چنین شده است، پرسیدن اینکه «فلسفه به چه درد می‌خورد؟» معنی خاصّی پیدا می‌کند. ممکن است پرسش کننده بداند کاربردی بودن و فایده داشتن در شأن کدام علم یا علوم است و نیز بداند که فلسفه در زمرهٔ آن علوم نیست؛ و حتّی دریافته باشد که در چه شرایطی علوم کاربردی از کاربردی بودن می‌افتد. در این صورت پرسشی که وی طرح می‌کند، نشانهٔ نشاط فکری و به قصد راهجویی است. امّا گاهی، بی‌توجه به مراتب، می‌پندارند که هر چه هست باید «کارآمد» باشد و هر چه به کار نیاید، باید دور انداخته شود. پس وقتی می‌پرسند «فلسفه به چه کار می‌آید؟» شاید مقصود این است که چرا آن را دور نمی‌اندازند. در واقع اگر فلسفه منشأ اثر نیست، چرا این همه با آن مخالفت می‌شود. آیا آن را لغو می‌انگارند؟ لغوهای بسیار وجود دارد و کسی با آنها مخالفت نمی‌کند؛ وانگهی با لغو که دشمنی نمی‌کنند، بلکه از آن رو برمی‌گردانند. نه، فلسفه لغو نیست. ولی اگر بگوییم لغو نیست و در عین حال بپذیریم که در زندگی هر روزی به کار نمی‌آید، باید تأمّل کنیم و ببینیم از کجا آمده، با ما چه نسبتی دارد، با ما چه می‌کند، و چه اثری در کار و بار ما دارد.

پس فعلاً بپذیریم که اگر فلسفه تأثیری دارد، از سنخ تأثیراتی که می‌شناسیم نیست. این تأثیر را با هر چشمی و هر عقلی نمی‌توان دید و شناخت. تأثیر فلسفه ناپیداست و به این جهت معمولاً فلسفه را زائد و لاطائل می‌دانند و فیلسوفان، غریب و تنهایند. البته غربت و تنهایی آنان همیشه از بی‌اعتنائی خلق نیست. آنها اگر مورد اعتنای خلق هم باشند، باز غریبند (متفکران و فیلسوفان همواره از اهل ظاهر و ظاهر بینان و متظاهران و سیاست‌بازان آزار و دشمنی دیده‌اند، زیرا نحوهٔ تعلّقشان به چیزها با دیگران متفاوت است و نیز شاید از عالمی سخن می‌گویند که غیر از عالَم هر روزی است.

افلاطون می‌گفت که عالَم هر روزی سایهٔ عالم حقیقی و حجاب آن است. رشته‌ای که این دو عالم را به هم مربوط می‌سازد، باریک و ناپیدا، ولی استوار و پایدار است. اشاره کردم که این تاثیر را همگان نمی‌شناسند؛ یعنی این عقلی که همگان از آن دم می‌زنند، فلسفه و اثر آن را نمی‌شناسد. این اثر چیزی نیست که بتوان با عقل همگانی آن را درک کرد. اما کسانی که اهل معرفتند، کم و بیش آن را می‌شناسند و حتّی می‌توانند آن را به کسانی که علاقه و تعلّق خاطر به علم دارند (و نه کسانی که فقط از علم حرف می‌زنند و علم را صِرفِ وسیلهٔ رسیدن به مقاصد دیگر می‌انگارند)، نشان دهند.

اکنون من کاری به این ندارم که گاهی قیل و قالهای شبه فلسفی مایه مشغولیّت و پوشش مطالب سیاسی و ایدئولوژیک می‌شود، و به اشاره‌ای اکتفا می‌کنم. این قیل و قالها فلسفه نیست، بلکه نشانهٔ بحران است. مع‌هذا اینکه کسانی در پس فلسفه سنگر می‌گیرند، حاکی از آن است که نفوذ اهل فلسفه در جامعه و در تربیت خلق و سیاست، نه فقط قابل انکار نیست، بلکه از نفوذ دیگر طوایفِ اهل علم نیز بیشتر است. فلسفه خاصیتی دارد که هر چند همهٔ اهل ظاهر با آن مخالف باشند، نمی‌توانند آن را نادیده انگارند. فلسفه، بخصوص در دورهٔ جدید، عین قدرت یا پیام‌آور قدرت بوده است؛ امّا چه بسا که اثر آن بزودی ظاهر نشود و قدرتش در همه جا مشهود نباشد. فلسفه‌ای که فرانسیس بیکن و دکارت آوردند، گرچه در همان زمانِ پیدایش شهرت پیدا کرد و اهمیّتش مورد تصدیق قرار گرفت، اما قدرت و تأثیر واقعی آن در طی زمان ظاهر شد. دکارت در زمان خود شهرت پیدا کرد، امّا معاصران وی نمی‌دانستند که او اساس تازه‌ای در عالم نهاده است. «هاینه» شاعر آلمانی، کانت آرام و صبور را

• اگر فلسفه مانند علوم دیگر بود، می‌بایست مانند آن علوم منشأ اثر باشد، ولی در حقیقت این طور نیست و کسانی که از فلسفه توقع زیادی دارند نمی‌دانند که فلسفه چیست.

« کسانی که فلسفه را در وجود
فلسفه خوانده‌های فاضل ـ و
رقاً در وجود ایشان ـ می‌بینند،
معمولاً نمی‌توانند وجهی برای
بود و آموزش فلسفه پیدا کنند.

«روبسپیر» آلمان خواند، ولی هنوز هم چنانکه باید ما معنی سخن شاعر را درک نمی‌کنیم.

چگونه می‌گوییم که دکارت بتدریج تأثیر کرده و کانت انقلابی بوده است؟ در حقیقت کانت بیشتر از دکارت انقلابی نبود، اما با او و در تفکر او آثارانقلاب بنحوی ظاهر شد که غیر اهل فلسفه هم می‌توانستند آن را ببینند. مع‌هذا انقلاب دکارت و کانت در عرض انقلاب صنعتی و انقلاب فرانسه نیست؛ و اصولاً طریق تأثیر را نمی‌توان به آسانی و با نگاه عادی دید. نشر یک فلسفه و تعداد طرفداران و پیروان و مروّجان را هم نمی‌توان ملاک دانست.

آثار فلسفه را دو گروه و طایفه از اهل علم و فضل می‌خوانند: اوّل گروهی که اگر بتوانند آثار یک فیلسوف را بخوانند و فراگیرند، تمام مطالب آن را می‌پذیرند و در حوزهٔ فلسفی آن فیلسوف وارد می‌شوند و دیگر گروهی که تمام آنچه را می‌آموزند نمی‌پذیرند، امـا معنی آن را بخوبی درمی‌یابند و با صاحب آن در تفکّر همزبان و شریک می‌شوند. این هر دو گروه فلسفه خوانده‌اند و فلسفه در آنها تاثیر کرده است؛ امّا یکی به هر چه آموخته تسلیم شده و دیگری به چون و چرا پرداخته است.

راستی اثر فیلسوف معلّم در کدامیک از این دوطایفه بیشتر بوده است؟ جوابی که قبل از تأمّل داده می‌شود، این است که: آنکه تمام مطالب را پذیرفته، بیشتر تحت تأثیر بوده است. ۱ ـ امّا در حقیقت اینطور نیست . فلسفه را یک رشتهٔ علمی، در عرض رشته‌های دیگر نمی‌توان دانست؛ یعنی فلسفه علمی نیست که مطالب آن را بخوانند و یاد بگیرند و اینجا و آنجا به کار برند. کسانی که می‌گویند فلسفه زائد و لاطائل است، آن را با علوم دیگر می‌سنجند و چون می‌بینند فایده‌ای که از علوم دیگر به دست می‌آید از فلسفه عاید نمی‌شود، آن را زائد می‌انگارند. اگر فلسفه در عرض علوم دیگر بود، می‌بایست مانند آن علوم منشأ اثر باشد، ولی در حقیقت اینطور نیست و کسانی که از فلسفه توقع زیادی دارند، نمی‌دانند فلسفه چیست و به قیاس فهم و ادراک خود در باب آن حکم می‌کنند.

کسی که شیمی خوانده یا مهندس مکانیک است، مقام معین و معلوم دارد. علمای فیزیک، روانشناسی، کتابداری و تعلیم و تربیت نیز مورد احتیاج جامعه جدیدند. امّا علمایی که مثلاً «دلایل اشتراک معنوی وجود» را می‌دانند، یا کتاب *شفای* شیخ‌الرئیس یا *اخلاق* اسپینوزا، *نقادی عقل نظری* کانت و *پدیدارشناسی روان* هگل را خوب خوانده‌اند و تعلیم می‌دهند، به چه کار می‌آیند و چه مقامی دارند؟ ظاهر این است که آنها باید استاد باشند و آنچه راکه می‌دانند به دیگران بیاموزند، امّا دیگران با آن آموخته‌ها چه کار دارند و چه‌باید بکنند؟ آنها هم لابد دانسته‌های خود را به نسل بعد انتقال می‌دهند و این دور ادامه می‌یابد. در این صورت اولین چیزی که می‌توان گفت این است که فلسفه غایتی بیرون از خود ندارد و برای چیز دیگر آموخته نمی‌شود، بلکه خود غایت خود است. پس فلسفه به کار نمی‌آید و نباید پرسید که «به چه کار می‌آید؟» ولی با این تفاصیل مشکل بتوان گفت که فلسفه مطلوب لذاته است. و اگر کسی چنین چیزی بگوید، باید روشن کند که چرا و چگونه چنین است. آنچه که فعلاً ما می‌دانیم این است که: «فلسفه وسیله برای رسیدن به چیز دیگر نیست.»

این عبارت را به دو معنی می‌توان دریافت: یکی اینکه شأن فلسفه بالاتر از آن است که وسیلهٔ رسیدن به مقاصد عادی و هر روزی باشد. و دیگر اینکه فلسفه چون ما را به این مقاصد نمی‌رساند، به درد نمی‌خورد. از کسی که معنی اخیر را مراد کرده است، باید پرسید که آیا همه چیز باید «وسیله» باشد؟ و اگر همه چیز باید وسیله باشد، وسیله برای رسیدن به چیست؟ و اصولاً اگر مطلوب و مقصودی نباشد، وسیله هم معنی ندارد. وقتی فلسفه وسیله نباشد و نیز نتوان آن را «مطلوب لذاته» دانست، طریق آسان آن است که آن را لغو و لاطائل انگارند.

تقسیم چیزها به «وسیله» و «مطلوب» و تقسیم مطلوب به «مطلوب لذاته» و «مطلوب لغیره»، گرچه در حدّ خود درست است، اما نمی‌توان و نباید گفت که هر چه هست در ذیل یکی از این سه عنوان قرار می‌گیرد: یعنی یا وسیله است یا مطلوب

لذاته یا مطلوب لغیره. فلسفه، نه وسیله است و نه مطلوب لذاته؛ مطلوب لغیره بودن آن هم چندان روشن نیست. به این جهت کسانی که فلسفه می‌خوانند و فلسفهٔ یک فیلسوف را با ظاهر الفاظش یاد می‌گیرند و فاضل و عالم فلسفه می‌شوند (اگر محقق و فیلسوف نشوند)، نه فقط امتیازی بر طوایف دیگر دانشمندان ندارند، بلکه چون علمشان فایدهٔ مشخص و معیّن ندارد، چه بسا که مورد ملامت قرار گیرند و حتّی وجودشان را زائد بخوانند. (فلسفه سراسر گرفتاری و خطر است.)

پس آیا از فلسفه احتراز باید کرد؟ یا باید درس فلسفه را تعطیل کرد؟ و اصولاً چرا گروهی از مردم فلسفه می‌خوانند؟ گفتیم که فلسفه خوانان دو گروهند: گروهی که آراء یک فیلسوف را یاد می‌گیرند و می‌پذیرند و غیر آن را باطل می‌انگارند. گروهی نیز با نظر تحقیق در فلسفه‌ها می‌نگرند که بعضی از اینان فیلسوف محقق یا مؤسس می‌شوند. مثلاً لایب‌نیتس و پاسکال بهتر از معاصران دکارتی خود فلسفهٔ دکارت را فهمیده بودند، امّا مطالب آن را تکرار نمی‌کردند و به جزئیات آن مشغول نشدند. آنها بیش از کسانی که آراء دکارت را تکرار می‌کردند، دکارتی بودند. چنانکه میرداماد و ملاصدرا بیش از اهل فلسفه معاصر خود، در طریقی که فارابی و ابن‌سینا و سهروردی گشوده بودند، پیش رفتند و راه آنان را ادامه دادند. مسأله این نیست که یک گروه را بپسندیم و گروه دیگر را زائد بدانیم؛ این هر دو گروه باید باشند؛ یعنی فلسفه باید تعلیم شود تا گروه معدودی پیدا شوند که طریق فلسفه را دنبال کنند. اگر درس فلسفه تعطیل شود، این عدّه را از کجا می‌توان پیدا کرد. پس از میان جمعی که فلسفه می‌خوانند، قهراً گروهی فقط الفاظ و عبارات را یاد می‌گیرند و مسائل و ادلّه را تکرار می‌کنند و فقط معدودی از این مرحله می‌گذرند. در هر جا ممکن است کسانی باشند که فلسفهٔ افلاطون، ارسطو، طوماس آکوئینی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، دکارت، کانت، هگل، نیچه و حتی هیدگر را خوانده باشند و فلسفهٔ یکی از این فلاسفه را درست بدانند و از آن دفاع کنند؛ امّا چه بسا که ظاهر سخن را در نظر داشته باشند، یعنی نه مبادی را درست درک کرده‌اند و نه لوازم و نتایج سخن آنان را می‌دانند. به عبارت دیگر اینها نمی‌دانند که فلسفهٔ مورد قبولشان با چه چیز می‌سازد و با چه رأیی نمی‌سازد. رفتار و کردار و اقوال اخلاقی و سیاسی ایشان نیز با فلسفه‌هایی که خوانده‌اند مناسبت و تناسب ندارد (و گهگاه منافات هم دیده می‌شود) و حتّی ممکن است در مسائل سیاسی و اجتماعی تابع جوّ غالب باشند و در حقیقت فلسفه‌ای که خوانده‌اند، بینش خاصی در مسائل سیاسی و اجتماعی به ایشان نبخشیده باشد.

فرض کنیم که ابن‌سینا در زمان ما زنده می‌شد. آیا در این صورت او چه می‌گفت و چه می‌نوشت؟ هیچ کس نمی‌تواند به این پرسش جواب بدهد. اگر او همین کتابهای *شفا، قانون، اشارت، نجات، دانشنامه* و ... را می‌نوشت، آیا می‌توانست در مسائل سیاسی و اجتماعی پیرو یک ایدئولوژی اروپایی بشود، یا در سیاست و معاملات و مناسبات بی‌نظر و بی‌طرف بماند و به مقتضای وقت و موقع از شیوهٔ این گروه یا از رسم و رأی گروه و فرقهٔ دیگر پیروی کند؛ یعنی آیا فهم سیاسی و اجتماعی نداشت؟ در همهٔ عالَم کسانی هستند که آراء فیلسوفان را می‌دانند و دلایل مخالف و موافق را بخوبی تقریر می‌کنند و به شاگردان خود می‌آموزند (و البته از این حیث وجودشان بسیار مغتنم است)، امّا در مسائل عمومی و اجتماعی هیچ نظری ندارند یا چیزهایی می‌گویند که ربطی به آراء فلسفی‌شان ندارد؛[2] و اگر در سیاست وارد شوند، چه بسا که همان حرفهای معمولی را می‌زنند و برکسانی که تحصیلات فنّی و پزشکی داشته‌اند، امتیازی ندارند[3]. در این صورت آیا اینها (فارغ‌التحصیلهای فنی و پزشکی) حق ندارند که بگویند فلسفه با سیاست و جامعه همان اندازه ربط و پیوند دارد که مثلاً پزشکی و مکانیک دارد؛ با این تفاوت که پزشکی و مکانیک در جای خود مفید و منشأ اثر است و فلسفه معلوم نیست در کُجا به چه درد می‌خورد. به عبارت دیگر آنها می‌توانند بگویند که ما در مسائل کلی سیاسی و اجتماعی از کسی که فلسفه می‌داند کمتر نیستیم و در بیرون از این

*** از دو سه قرن پیش در اروپا ا سودا پدید آمد که علم (علم تکنولوژیک) جای تفکر را بگیرد و اکنون هم کم وبیش چن شده است و شاید هم بتوان گف بحران از همینجاست.**

*** باید پرسید که آیا همه چیز باید «وسیله» باشد؟ و اگر همه چیز باید وسیله باشد، وسیله برای رسیدن به چیست؟**

*** قیاس فیلسوف با دانشمند درست نیست و دانایی این دو را نمی‌توان با هم سنجید و قیاس کرد.**

مباحث ما پزشک و مهندسیم و او هیچکاره است. پس فلسفه به چه کار می‌آید و به چه درد می‌خورد؟

کسانی که فلسفه را در وجود فلسفه خوانده‌های فاضل - و صرفاً در وجود ایشان - می‌بینند، معمولاً نمی‌توانند وجهی برای وجود و آموزش فلسفه پیدا کنند. مع‌هذا کسی هم علناً و صریحاً با فلسفه مخالفت نمی‌کند، زیرا مخالفت با فلسفه کار آسانی نیست؛ زیرا باید راهی به فلسفه داشت تا بتوان با آن مخالفت کرد. امّا دشمنی چیز دیگر است. همهٔ ظاهربینان و تنگ‌چشمان دشمن تفکّرند و با فلسفه که عادات فکری را بر هم می‌زند و احیاناً بی‌بنیادی آن عادات (یا بی‌بنیاد شدن آنها) را نشان می‌دهد، دشمنی می‌کنند؛ اگر از آنها پرسیده شود که چرا با فلسفه مخالفند به فلسفه‌هایی اشاره می‌کنند که یاد گرفته شده است، امّا در حقیقت آنها از این فلسفه نمی‌ترسند و با آن دشمن نیستند، بلکه با این فلسفه کنار می‌آیند. خصم اینان فلسفه‌ای است که در آن تقدیر آینده به زبان می‌آید، و یا لااقل نحوی همزبانی با متفکران و مقدمهٔ تفکر است. دشمنان فلسفه با این همزبانی دشمنند، پس فلسفه دو سطح و مرتبه دارد: یکی مرتبه‌ای است که آن را مثل علوم دیگر می‌آموزند و این آموخته‌ها مخصوصاً از آن جهت اهمّیت دارد که مقدمه همزبانی با اهل تفکر است. البته بسیارند کسانی که فلسفه می‌خوانند ولی از این مقدّمه خارج نمی‌شوند. وجود این عدّه صرفاً برای حفظ و آموختن مطالب به دیگران مفید و مغتنم است، امّا فلسفه عین این آموخته‌ها نیست، بلکه فیلسوف با سیر در آنها آمادگی و استعداد و قابلیتی پیدا می‌کند که به قول افلوطین چیزی را می‌بیند که دیگران نمی‌بینند و آوازی را می‌شنود که گوش عادی و معمولی نمی‌شنود و ...

مطالعهٔ آثار فلسفی باید مطالعه کننده را در عالمی که متفکران جمع شده‌اند و به سخن یکدیگر گوش می‌دهند، وارد کند؛ یعنی مطالعهٔ مقدمات برای رسیدن به این عالم است و اگر از میان هزار دانشجوی فلسفه یکی این توفیق را به دست آورد، باید راضی و خشنود بود؛ زیرا کاری که از این یکی برمی‌آید، از هزاران کارشناس و متخصص بر نمی‌آید. پرورش یافتگان و فارغ‌التحصیل‌های دانشگاه در بهترین صورت برای زمان خود مفیدند و در امور عادی زندگی کاری را به عهده می‌گیرند و انجام می‌دهند و منشأ اثر می‌شوند، اما فیلسوف معلّم آینده است و اوست که خرابی یک عالَم و بنا و آبادی عالم آینده را می‌بیند.

پس قیاس وضع فیلسوف با دانشمند (دانشمند به معنی امروزی لفظ) درست نیست و دانایی این دو را نمی‌توان با هم سنجید و قیاس کرد؛ زیرا دانشِ دانشمند قابل انتقال است و منشأیّت اثر معین و محدود دارد، اما فلسفه به جایی می‌رسد که دیگر آن را نمی‌توان آموخت یا لااقل با طرق و روشهای مرسوم قابل انتقال و آموزش نیست. افلاطون در مورد فلسفهٔ خود گفته است: «... آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیلهٔ اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان بیان و تشریح نمود، بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکرهٔ متوالی دربارهٔ آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی یکباره، آن ایده مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌شود و آنگاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد...» (افلاطون نامهٔ هفتم)

فعلاً کاری به «ایده» افلاطون نداشته باشیم. امّا بهرحال فلسفه را جز از طریق همزبانی نمی‌توان دریافت؛ ولی این همزبانی و دریافت چه لزومی دارد وچرا باید در طلب آن بود؟ این طلب، طلب چیزی برای رفع نیازهای هر روزی نیست و به حکم مصلحت‌بینی صورت نمی‌گیرد. نیاز به فلسفه یک نیاز تاریخی است. تمدّن جدید اروپایی بدون فلسفه بوجود نمی‌آمد؛ ولی از این بیان نباید مثلاً نتیجه گرفت که برای مدرنیزاسیون و توسعه اجتماعی و اقتصادی باید تعلیم و ترویج فلسفه را در صدر برنامه توسعه قرار داد و به مدد آن به شکوفایی سیاسی و اقتصادی رسید. فلسفه‌ای که برای توسعه آموخته شود، همان قشر فلسفه و فلسفه آموختنی است و اثری در توسعه اجتماعی و اقتصادی ندارد. به عبارت دیگر فلسفه وسیله نمی‌شود و کسی نمی‌تواند با وسیله کردن فلسفه به جایی برسد. فلسفه

ممکن است آغاز یا زمینه یا شرط پدیدآمدن چیزها باشد، امّا آغاز و زمینه و شرط غیر از وسیله است؛ چنانکه اگر مردمی درهوای تفکر دم نزده باشد، بسیاری چیزها را نمی‌تواند یاد بگیرد و کارهایی را نمی‌تواند انجام دهد. فلسفه که می‌آید استعدادهایی را می‌آورد و بروز می‌دهد.

در مسأله‌ای که هم اکنون به نام آموزش و فرهنگ مطرح شده است، این معنی را باید در نظر آورد که آموزش غیر از شرایط مادی، شرایط فکری و معنوی دارد و باید در فکر آن شرایط بود. این «باید» یک الزام و امر نیست و بطور تصنّعی نمی‌توان به شرایط معنوی و روحی آموزش و پرورش اندیشید. ولی اگر این تفکر پیش آمده باشد، آن را مقدمه و آغاز توفیق درآموزش می‌توان دانست و به عبارت دیگر فلسفه می‌تواند مایهٔ تذکّر باشد. اکنون در همهٔ عالم، فلسفه در بحران است. گویی ما در دوران فترت به سر می‌بریم. این دوران را که ادامهٔ عادی گذشته نیست، باید شناخت. از دو سه قرن پیش در اروپا این سودا پدید آمد که علم (علم تکنولوژیک) جای تفکر را بگیرد و اکنون کم و بیش چنین شده است و شاید بتوان گفت که بحران هم از اینجاست. در این شرایط مخالفت با فلسفه، مخصوصاً اگر این مخالفت به نام «علم» باشد، غیرعادی به نظر نمی‌آید؛ ولی این مخالفت یک توهّم و بیرون افتادگی از تاریخ است. اکنون علم کارگزار جامعهٔ جدید شده است. اما علم بی‌فلسفه سرگردان می‌شود. البته برای فلسفه نباید تبلیغ کرد. نظر راقم سطور هم ستایش از فلسفه نیست. نکته‌ای که تذکر آن اهمیت دارد، این است که مخالفت با فلسفه و مخصوصاً مخالفتی که از دشمنی برخاسته باشد، به هیچ نتیجه‌ای نمی‌رسد و اگر این مخالفت به نام علم باشد، به نشر و پیشرفت علم زیان می‌رساند و لطمه می‌زند. فلسفه با مخالفت اشخاص از میان نمی‌رود و اگر امروز فلسفه در بحران است، سّر قضیه را، نه در آراء و سلیقه‌های اشخاص مخالف فلسفه، بلکه در تاریخ فلسفه باید جست.

یادداشتها

۱ ـ مراد کسانی است که از فلسفه، صرف الفاظ را فرا می‌گیرند وگرنه همدمی و همزبانی با یک فیلسوف عین فلسفه است و ضرورت ندارد که فیلسوف با مخالفت فیلسوف دیگر روبرو شود.

۲ ـ اخیراً مقاله‌ای از ریچارد رورتی (Richard Rorty) فیلسوف معاصر امریکایی خوانده‌ام که در آن می‌خواهد بگوید دموکراسی ربطی به فلسفه ندارد. نظر او با آنچه در این مقاله مطرح شده است، ربط مستقیم ندارد و در جای دیگری باید با رورتی بحث کرد.

۳ ـ این هم از مسائل کشورهای به اصطلاح توسعه نیافته است که بیشتر متصدیان و گردانندگان امور اجتماعی و سیاسی و فرهنگی در آنجاها کسانی هستند که در رشته‌های غیر از سیاست، اقتصاد، حقوق و بطور کلی علوم اجتماعی و انسانی درس خوانده‌اند. من نمی‌گویم هیچ پزشک یا مهندس یا زمین‌شناسی نباید وارد سیاست شود، یا اهلیّت و صلاحیت پرداختن به امور فرهنگی و سیاسی و اجتماعی را ندارد. مسأله این است که چرا کسانی برق و الکترونیک و شیمی بخوانند و سفیر و استاندار و فرماندار و نمایندهٔ مجلس و رایزن فرهنگی و مدیر کل فرهنگ و سرپرست انتشارات و ... شوند. مگر فارغ‌التحصیل‌های رشته‌های علوم انسانی چه عیبی دارند و چه می‌کنند و چه می‌آموزند که صلاحیّت تصدّی امور اجتماعی و فرهنگی را ندارند و با ایشان چه باید کرد و ...

*** فلسفه ممکن است آغاز یا زمینه یا شرط پدید آمدن چیز باشد، اما آغاز و زمینه و شرط غیر از وسیله است.**

ابن خلدون و دانشهای زمان

دکتر ناصر تکمیل همایون

۱ - نگاهی به اوضاع تاریخی - اجتماعی دوران ابن خلدون

الف - جغرافیای شمال افریقا:

ابن خلدون، زاده و پرورش‌یافتهٔ شمال افریقا است؛ سرزمینی که در گذشته‌های دور، در حوزهٔ تمدّن کارتاژها، رومیها، واندالها، ویزیگوتها و رومیان شرقی قرارداشت. از یک‌سو افریقا را به اروپا متصل ساخته و از سوی دیگر بادنیای مشرق زمین ارتباط داشته است. سرزمینی که با عهده‌دار بودن نقشی عمده در دریانوردی، روزگاری از قدرتهای مدیترانه‌ای به شمار رفته‌است.

در جغرافیای اسلامی، این سرزمین وسیع پس از محدودهٔ مصر، در برابر بخشهای مسلمان‌نشین شرقی (= المشرق) به عنوان مغرب (= المغرب) شهرت‌یافته و به سه قسمت *المغرب الادنی* یا افریقیه (= لیبی و تونس) و *المغرب الاوسط* (= الجزایر) و *المغرب الاقصیٰ* (= مراکش) منقسم شده است.

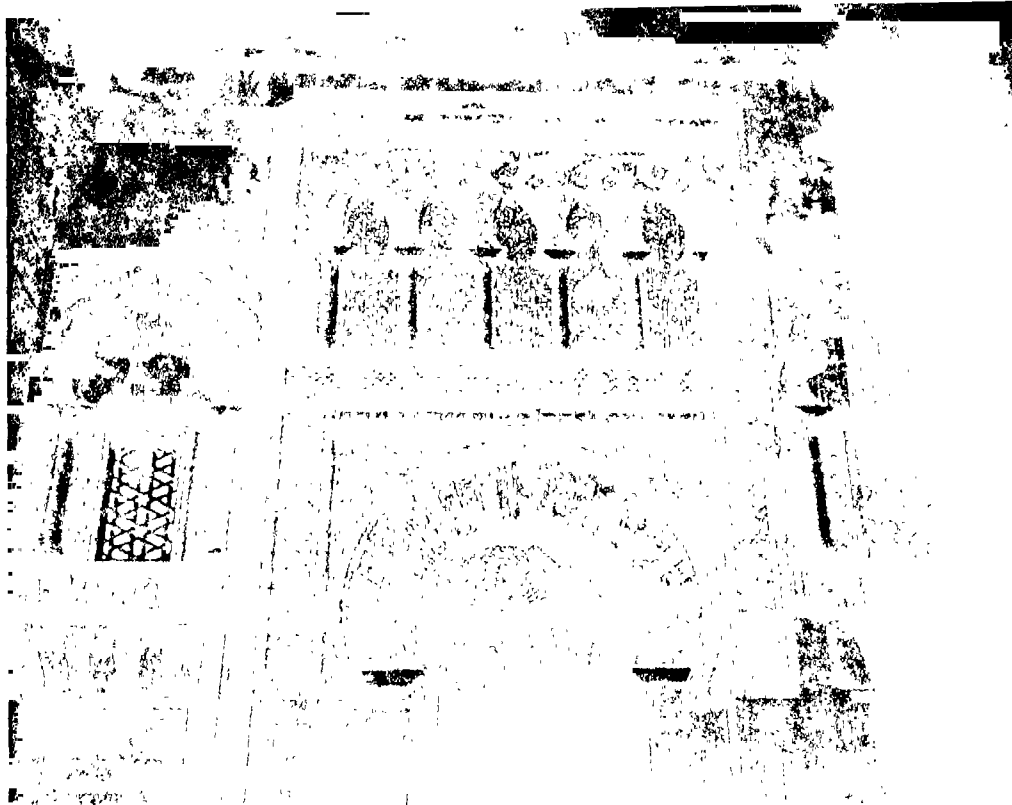
مورخان و جغرافیدانان مسلمان، دربارهٔ این ناحیه از جهان مطالبی بیان کرده‌اند که نخست به نظر ابن خلدون درباره این سرزمین اشاره می‌شود. وی در مقام یک جامعه‌شناس بلند پایهٔ اسلامی که بخش عمده‌ای از *کتاب العبر* خود را در احوال «بربرها» نگاشته، چنین می‌آورد:

«شهرهای کوچک و بزرگ در افریقیه و مغرب اندک است زیرا سرزمینهای مزبور از هزاران سال پیش از اسلام متعلّق به اقوام بربر بوده است و کلیهٔ اجتماعات و آبادانیهای نواحی یاد کرده در مرحله بادیه‌نشین قرار داشته، تمدن و شهرنشینی در آن مرز و بومها چندان دوام نیافته است تا کیفیت زندگانی آنان به مرحله کمال برسد.»[۱]

مؤلف *حدودالعالم من المشرق الی المغرب* به عنوان یک فرزانه شرقی در این باره نوشته است:

«ناحیتی است که مشرق وی ناحیت مصر است و جنوب وی بیابانی است که آخرش به ناحیت سودان بار دارد و مغرب وی دریای روم است واین ناحیت است که اندر وی بیابان بسیار است و کوه سخت اندک و این مردمان سیاهند و اندر وی ناحیتها بسیار است و شهرها و روستاها و اندر بیابان ایشان بربریانند بسیار بی‌عدد و این جایی گرمسیر است و زر اندر وی بسیار است. [= بربریستان]»[۲]

ب - سیمای تاریخی و فتوحات اسلامی:

هرقل مصری (۶۱۸-۶۴۵ م) فرمانروای شرق مدیترانه پس از خارج کردن مصر از تصرف ایرانیان، کوشید تا بلکه بتواند با پیوند دادن مسیحیت آن منطقه و شمال افریقا با کلیسای یونان، نوعی تداوم مذهبی و سیاسی به سود خود و امپراتوری رُم فراهم آورد، اما در سال ۶۲۲ م (۱۱ ق) مسمانان با تسخیر سوریه نخستین تزلزل سیاسی و اجتماعی را در این بخش از سرزمینهای رم شرقی به وجود آوردند و به دنبال آن در سال ۶۳۹ م (۱۸ ق) عمروعاص، شاید بدون داشتن مأموریت از سوی خلیفهٔ اسلام، با سپاهیان خود وارد "جلگه فیوم" شد و در سال بعد "پلوزیوم" را نیز تسخیر کرد. پس از این پیروزیهای مقدماتی، خلیفه سپاهیان دیگری به سرکردگی زبیر وارد منطقه نمود و در واقع به توسعه نفوذ مسلمانان افزود، به طوری که اندک اندک "عین الشمس" نیز فتح شد. در سال ۶۴۲ م (۲۰-۲۱ ق) "اسکندریه"، بزرگترین کانون فرهنگی - سیاسی یونانی - رومی به دست مسلمانان افتاد و در "فسطاط" که یکی از اردوگاههای نظامی اسلام بود،

نمای جنوب غربی مسجد جامع قرطبه.

مسجدی بنا شد که امروز شهر تاریخی "قاهره" آن را در برگرفته است. در سال ۶۴۷ م (۲۶ ق) "طرابلس" فتح شد و در سال ۶۴۸ (۲۷ ق) عبدالله بن سعد از مرز مصر گذشت و عقبه بن نافع (برادرزاده یا خاله زاده عمروعاص) پس از اتحاد با بربرها، حکومت مسیحیان متکی به امپراتوری رُم را در شمال آفریقا (= منطقه المغرب) درنوردید و در "قیروان" در سال ۶۷۰ م (۵۰ ق) اردوگاه نظامی پرتوانی برپا داشت و در چند نبرد محلی، تاسال ۶۸۰ م (۶۰ ق) مسلمانان (عرب و بربر) با روحیه‌ای گشاده، خود را به اقیانوس اطلس رساندند. عقبة بن نافع در سال ۶۸۲ م (۶۳ ق) به قتل رسید، اما افزایش مقاومت مسلمانان و هجومهای نظامی - سیاسی آنان در سالهای بعد، نه تنها آخرین تلاشهای بربرها و سربازان روم شرقی را درهم شکست، بلکه سرتاسر مغرب را زیر لوای اسلام درآورد. در سالهای ۶۹۴-۶۹۹ م (۷۴- ۷۹ ق) تونس برای همیشه در زمرهٔ بلاد اسلامی قرار گرفت و در سالهای ۶۹۹-۷۰۶ م (۸۰- ۸۷ ق) الجزی بن نصیر *الجزایر* و مراکش را تسخیر کرد و بدین‌ترتیب راه برای پیشرفت مسلمانان هموارتر شد.

در سالهای ۷۱۱-۷۱۸ م (۹۲-۱۰۰ ق) به دستور این سردار بزرگ اسلام، فاتحان به سرکردگی طارق بن زیاد، از تنگه‌ای که امروز به "جبل الطارق" معروف است، (ستونهای هرکول) به "اسپانیا" (= اندلس) وارد آمدند و پس از نبردهایی با ویزیگوتها، به مرور شهرهای منطقه را یکی پس از دیگری تسخیر کردند و تمدن عظیم و بلندآوازه‌ای را در آن سرزمین به وجود آوردند که تحلیل آن در رابطه با شمال افریقا پژوهش دیگری را می‌طلبد.[۳]

ج - منطقهٔ آشوب:

پیشرفتهای مسلمانان در شمال آفریقا (اعم از شرق المغرب و غرب المغرب) و اسپانیا از همان آغاز با اختلافات و چندگانگیها روبرو بود که گاهی ریشه در دمشق و منازعات قدرت در کانونهای مرکزی خلافت داشت، اما از تضادهای اجتماعی و سیاسی تبارهای عربی و برخوردهای آن با بربرها نیز نشأت می‌گرفت، به طوری که گهگاه سراسر شمال آفریقا به خون و آتش کشیده می‌شد.

در سال ۷۴۱ م (۱۲۳ ق) هشام بن عبدالملک، لشگری به سرداری کلثوم‌بن عیاض برای آرامش مردم منطقه اعزام داشت، اما شورشها نه‌تنها نابود نشدند، بلکه پس از انقراض خلافت امویان (تا سال ۷۵۱ م / ۱۳۳ ق) در دورهٔ منصور خلیفه عباسی و هارون‌الرشید (میان

سالهای ۷۹۰-۸۰۰ م/۱۷۴-۱۸۴ ق) نیز استمرار یافتند و سرانجام کلیت اسلامی «المغرب» با حفظ نشانه‌های عربی و بربری به گونه‌ای شاخص زیر نفوذ امیران محلی و قبایل و کانونهای سیاسی - مذهبی درآمد و از سال ۸۰۰ م (۱۸۴ ق) شاید بتوان تمامی این منطقه اسلامی را مستقل از دیگر منطقه‌ها به شمار آورد که با گذشت زمان تمایزات و تشخصات آن فزونتر می‌شد.

جنبشهای مردم مغرب که جنبه‌های ضدخلافتی داشت، در لوای عنوان "خوارج" (= خارجیها) در سال ۷۵۶ (۱۳۹ ق) آغاز شد و پس از کشمکشهای زیاد با عباسیان و فرستادگان آنان، اندک اندک سرزمینهای زیادی را زیر سیطره خود درآورد و "تِلِمسان را به گونهٔ یک شهر حکومتی و فرهنگی پایگاه خود ساخت. اغلبیها (= اغالبه یا بنوالاغلب) از سال ۸۰۰ م (۱۸۴ ق) تا ۹۰۹ م (۲۹۶ ق) بخش وسیعی از مغرب را به مرکزیت "قیروان" زیر سلطه خود درآوردند و بر بسیاری از جزیره‌ها و نقاط حساس مدیترانه دست انداختند.[۴]

به دنبال آنان، بربرهای منطقه با گرایشهای شیعی سلسله‌ای را بنیان نهادند که از سال ۹۱۰ م (۲۹۷ ق) تا ۱۱۷۱ م (۵۶۶ ق) به نام "فاطمیون" تداوم داشت. این سلسله نیز با مشکلات محلی ازجمله با شورشی به سرکردگی ابویزید ذوالاحمار در سال ۹۴۳ م (۳۳۱ ق) و هجومهای صنهاجه "بنوحماد" (= حمادیان) و "بنوهلال" (= قبایل ائتلافی عربِ رانده شده از مصر) در قرن یازدهم میلادی (پنجم هجری) و به دنبال آن با جنبش "مرابطون" و قیامهای وسیعتر "موحدون" از سال ۱۱۴۷ م (۵۲۲ ق) و جز اینها روبرو گردید. گروه اخیر پس از یک قرن فرمانروایی بر سرتاسر افریقای شمالی و اندلس، خود با شورشهای قبایل دیگری از بربرها به نام "زیانیون بنوعبدالواد" دست به گریبان شد و درنتیجه روزگار آشفته‌تری در شمال آفریقا به وجود آمد که "عصرابن خلدون" را دربر می‌گیرد.[۵]

د - روزگار ابن خلدون:

تمامی زمان و دورهٔ حیات ابن خلدون یکی از پرآشوبترین اعصار تاریخ اسلامی است و هیچ منطقه‌ای از آن دنیای وسیع، در آرامش کامل قرار نداشته و هرسال و هر ماه دگرگونی و تغییری توأم با جنگهای داخلی و کشمکشهای حکومتی، در گوشه‌ای و خطه‌ای پدید می‌آمد.

"اندلس" که روزگاری از شکوفایی و عظمت فرهنگی و سیاسی برخوردار بود، در مسیر اختلاف و چنددستگی و شکست قرار گرفت و مسلمانان آن سرزمین گروه گروه به سوی افریقای شمالی مهاجرت کردند و از حکومت اسلامی در اسپانیا، فقط بخش جنوبی آن باقی مانده بود که خاندان "بنوالاحمر" یابنونصر (۱۲۲۲-۱۴۹۲ م/ ۶۲۹-۸۹۷ ق) با دشواری فراوان بر آن فرمانروایی داشتند.

"مغرب" بعد از پایان قدرت موحدون، میان سه دولت متخاصم داخلی تقسیم شد: در بخش اقصای آن به مرکزیت فاس، "خاندان مرینی" و در منطقه میانه به مرکزیت تِلِمسان خاندان "عبدالواد" و در خطهٔ آغازین یا مغرب نزدیک (= افریقیه) "خاندان حفص" حکومت می‌کردند. این سه دولت بطور مداوم در منازعه و کشمکش قرار داشتند و در داخل هر یک نیز برادران و بنی‌اعمام، به گونهٔ رقیبان و صاحبان داعیهٔ فرمانروایی در انواع دسیسه‌ها و جنگها و کارشکنیها، حیات جامعه را در آشوب و فتنه استمرار می‌بخشیدند.

"مشرق عربی"، جنگهای خانمانسوز صلیبی را پایان داده بود. بغداد و پس از آن شهرهای دیگر کماکان از صدمات مغولان آسوده نشده بودند و در حیطهٔ امارتهای محلی از جمله آل جلایر در عراق و ترکان و خاندان عرب زبان در منطقه‌های دیگر، روزگار می‌گذراندند که تیمور لنگ همچون قدرتی ویرانگر، بخش عظیمی از عالم اسلام را زیر سلطهٔ خود درآورد و خطهٔ بین‌النهرین و فلسطین و شام را در آشوب و التهاب قرار داد.

"ایران" که بیش از همهٔ سرزمینهای اسلامی زیانمند یورشهای مغولان شده بود، به پراکندگی و تجزیه کشانده شد و امیران و گردنکشان محلی بطور مستقل یا وابسته به ایلخانان مغول برآن فرمانروایی داشتند.

در "آسیای صغیر"، حکومت سلجوقیان از پای در می‌آمد و آل عثمان با قیامهای خود رو به پیشروی داشت.

"هندوستان" که پس از غزنویان دارای حکومتهای قوی بود و فرهنگ آن شکوفایی یافته بود، اندک اندک توان خود را از دست داد و دولتهای متعددی در بخشهای مختلف آن حکومت کردند.

اما "اروپا"، پس از پایان یافتن جنگهای صلیبی، کمابیش از عالم اسلام جدا شد، اسپانیا نه تنها از مسلمانان دور گردید، بلکه در اروپا حیات تازه‌ای نیز به‌دست آورد. پشت سر گذاشتن دورهٔ اسکولاستیک، جهشهای زیادی را در زمینه‌های مختلف برای اروپائیان به وجود آورد. مهدی محسن در مقایسه زمینه‌های اقتصادی اروپا و شمال افریقا می‌نویسد:

«درست است که اروپای مسیحی در قرن چهاردهم کساد اقتصادی و جنگ صدساله خانمان برانداز را به خود دید ولی کاهش فعالیت اقتصادی در اروپای مسیحی، برخلاف انحطاط عمومی و متمادی در جهان اسلام، یک امر موقت بود. کساد اقتصادی اروپا دو قرن افزایش بی‌سابقه در تجارت داخلی و خارجی و تولید صنعتی به دنبال داشت و در پی آن نیز در اواسط قرن پانزدهم پیشرفت نوین دوره "رنسانس" آغاز گردید.» همو

می‌افزاید:

«درنتیجه، با وجود شرایط نامساعدی که در قرن چهارم دهم در شمال حکمفرما بود، بازرگانی دریایی مدیترانه، در واقع در انحصار کشور - شهرهای جنووا، پیزا، فلورانس و ونیز بود. با توسعه دامنهٔ مؤسسات اعتباری و بانکی، مسیحیان و یهودیان، دلالان انحصاری داد و ستدهای بین‌المللی شده‌بودند. اروپا با توسعه استخراج معادن و ذوب فلزات و صنعت نساجی در نتیجه رستاخیز (رنسانس) صنعتی ، به یک منبع تجارت صادراتی روزافزون نیز تبدیل گردیده بود؛ درحالی که برعکس نه تنها در شیوه‌های کشاورزی و صنعتی افریقای شمالی درظرف دو قرن گذشته هیچگونه تحولی روی نداده بود، بلکه اقتصاد موجود آن سرزمین نیز پیوسته رو به تباهی و نابودی می‌رفت. این امر سبب گردید سرزمینی که از دیرباز انبار غلهٔ اروپای جنوبی بود، هیچ مازاد غله برای صادرات نداشته باشد. در شئون هنری و معنوی نیز در کشورهای اسلامی هیچ‌چیز وجود نداشت که با نخستین رستاخیز اروپا با کشف مجدد آثار کلاسیک کهن یا پیشرفت ادبیات ملی قابل قیاس باشد.»[۶]

کوتاه سخن اینکه ایران و هندوستان، آسیای صغیر و مشرق غربی هر یک به گونه‌ای در پراکندگی و انحطاط قرار داشتند. مصر شاید از آرامشی نسبی برخوردار بود اما «اگر تمدن در جای دیگر دچار انحطاط شده بود، در افریقای شمالی بالفعل از میان رفته بود.»[۷]

ابن خلدون پدیدهٔ انسانی - اسلامی تاریخ شمال افریقا و اندلس و جامعه‌ای است با مشخصات بر شمرده که در آن پرورش یافته و از آن برخوردار و بهره‌مند بوده و با شناخت کامل، سیمای عمومی آن را در آثار پرارزش خود برای نسلهای بعد به یادگار گذاشته‌است.

۲- اوضاع فرهنگی و معارف اسلامی

پیروزی مسلمانان بر شمال افریقا، دیانت و فرهنگ اسلامی و زبان و خط عربی را در میان مردم و قبایل گوناگون آن منطقه رواج داد، ولی اثرات آن در شهرها و قبیله‌ها متفاوت بود و شدت و ضعف گرایش به اسلام و زبان عربی در بخشهای مختلف آن منطقهٔ وسیع یکسان و یک اندازه نبود، بدین معنی که شهرنشینان بیشتر تحت تأثیر اسلام مشرق قرار گرفتند و بادیه‌نشینان بسیار اندک از اسلام شهرهای منطقه خود متأثر شدند.[۸]

در این خطه از عالم به مرور، با حفظ ویژگیهای تاریخی و اجتماعی و شرایط جغرافیایی مدنیت جدید اسلامی در پیوند با کلیّت جهانی‌اش شکل گرفت و در تمام رشته‌های علمی و فلسفی متفکران و صاحبنظران نامی پرورش یافتند.[۹]

با اینکه ابن خلدون نوشته‌است: "عادات و شؤون بادیه نشینی همچنان در میان آنان [= مردم شمال افریقا] پایدار مانده‌است و به آداب مذکور نزدیکترند و بدین‌سبب بناها و ساختمانهای آن نواحی توسعه نیافته‌است و صنایع در میان بربرها کمتر متداول شده است" و سرانجام اینچنین استدلال می‌آورد که بادیه نشینی در زندگانی ایشان بیشتر رسوخ دارد و صنایع خود از لوازم شهرنشینی حضارت (تمدن) است و بناها و ساختمانها به سبب صنایع کمال می‌پذیرند و ناچار باید کسانی درآموختن آنها مهارت یابند و چون بربرها به کسب صنایع نپرداخته‌اند، از این رو به بنیان نهادن بناها و ساختمانها همت نگماشته‌اند، تا چه رسد به اینکه به ساختن شهرها اقدام کنند.[۱۰] اما با این همه بدین‌صورت نیست که گمان رود شمال افریقا در خاموشی و ایستایی قرار داشته است. برداشت ابن خلدون از تمدن و حضارت مغرب، در مقام مقایسه با تمدن و فرهنگ ایران و بین‌النهرین و شام و مصر، ناروا نیست، لکن در مغرب اسلامی هم، مردم از فرهنگ و تمدن دور نبوده‌اند. شهرهای نامداری چون قیروان و فاس و طنجه و تلمسان و تونس و الجزایر و مراکش و جزآنها، در زمانهایی از مراکز عمدهٔ معارف اسلامی به شمار می‌رفته‌اند که البته برخی از آنها بر شرقیان و مورخان و جغرافیدانان آن کمابیش ناشناخته مانده‌است بدان سان که سمرقند و بخارا و بلخ و مرو و طوس و نیشابور و هرات و ری و اصفهان هم در کتابهای اهل مغرب (اعم از صقلیه و اندلس)، طول و تفصیل لازم را ندارد.[۱۱] حال، برای اینکه معلوم گردد ابن خلدون از بطن فرهنگ و تمدن اسلامی برخاسته و نظریاتش از آن منبعث است اشاره‌هایی به چند عنصر مادی و غیرمادی فرهنگ در شمال افریقای مسلمان ضروری به نظر می‌رسد.

الف - مکانهای دینی و فرهنگی

۱- مسجد

به سان دیگر بلاد اسلامی در این منطقه هم مسجد به عنوان پایگاه عبادت و تفکر و مرکز نشر اندیشه‌های اسلامی، ایجاد گردید. نخستین مسجد در سال ۵۵ ق (۶۷۵ م) توسط عقبة بن نافع القریشی، فاتح قطعهٔ شرقی افریقای شمالی، در شهرقیروان بنیان نهاده شد که به سان یک پایگاه اصیل اسلامی در "قطعهٔ شرقی" منطقه، از آن جداگانه سخن به میان خواهد آمد. مزار این فاتح نامدار بنام «سیدی عقبه» مرکز دیگری برای تجمعات و تبلیغات در شهر بیسکرا گردید و پس از آن در سرتاسر شمال افریقا، مسجدهای دیگری به وجود آمدند که هر کدام نقش عظیمی در تاریخ فرهنگی و سیاسی منطقه برعهده داشتند که اهم آنها عبارتند از:

- مسجد سیدی بومدین در نزدیک شهر تلمسان (سال

* آنچه ابن خلدون را در زمرهٔ عالمان طراز اول اسلام و یکی از بزرگترین اندیشمندان اجتماعی جهان قرار داده است، آمیختن آموزشهای سنتی با تجربیات و مشاهدات جهانی است.

الحمراء غرناطه

۱۲۲ ق/۷۳۹ م)

ـ مسجد الجزیره، به نام جامع کبیر (قرن سوم هجری)

ـ مسجد مولی ادریس در فاس

ـ مسجد القاروِن (القرونین) در فاس نیز به عنوان پایگاهی عظیم از لحاظ معارف اسلامی در "قطعهٔ غربی" به طور جداگانه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ـ مسجد طنجه و دهها مسجد دیگر.

۲ـ مدرسه

مردم مسلمان شمال افریقا، همزمان با اوجگیری تمدن اسلامی و گسترش علوم و معارف، با اقتباس از برادران مسلمان شرقی خود، به نهضت مدرسه‌سازی پیوستند.

در "قطعهٔ شرقی"، بیشتر مدارس توسط حفصی‌ها تأسیس گردید، به شرح زیر:

ـ مدرسه شماعیه، در بازار شمع فروشان تونس (سال ۶۴۷ ق/۱۲۴۹ م)

ـ مدرسهٔ هواء (= توفیقیه)، در تونس که فعلاً از میان رفته‌است. (سال ۶۵۰ ق/۱۲۵۲ م)

ـ مدرسه معرضیه (= معرض) در تونس که فعلاً از میان رفته است. (سال ۶۸۳ ق/۱۲۸۴ م)

ـ مدرسه ابوعمرو عثمان بن ابی عبدالله حفصی، در تونس (سال ۸۳۹ ق/۱۴۳۵ م) که این مدرسه تا قرن یازدهم هجری باقی بود و کتابخانه‌ای معتبر داشت و احتمالاً در کتابخانه "جامعةالزیتونه" ادغام گردیده‌است.

در "قطعه غربی" بیشتر مدارس توسط مرینی‌ها ایجاد شد، به شرح زیر:

ـ مدرسه فاس جدید، توسط سلطان ابوسعید یعقوب بن عبدالحق (سال ۷۲۰ ق/۱۳۲۰ م)

ـ مدرسه صهریج، توسط فارس پسرابوسعید. این مدرسه، به نام "مدرسة الکبری" هنوز هم باقی است.

ـ مدرسه عظمی یا عطارین، مقابل جامع قرویین، توسط ابوسعید (سال ۷۲۳ ق/۱۳۲۳ م)

ـ مدرسه مصباحیه (رخام) در فاس، در داخل جامع قرویین، توسط سلطان ابوالحسن مرینی (سال ۷۴۷ ق/۱۳۴۶ م)

ـ مدرسه عنانیه که هنوز هم باقی است، توسط سلطان ابوعنان فارس بن ابوالحسن مرینی (سال ۷۵۱ ق/۱۳۵۰ م)

ـ مدرسه عنانیه در مکناس، توسط سلطان ابوالحسن مرینی و پسرش ابوعنان (سال ۷۵۶ ق/ ۱۳۵۵ م)[۱۲]

.رسه العطارین ــ فاس

۳ـ مقایسه دو مدرسه

ـ در "قطعه شرقی" ـ (قیروان، مسجد جامع).

همان سان که اشاره شد عقبة بن نافع در قیروان مسجدی بنا کرد که اهمیت آن به قدری بود که شهر مزبور را به قولی "چهارمین" شهر مقدس اسلام ساخت.[۱۳]

این مسجد بارها ویران شدو مرمّت و نوسازی گردید. بازسازی اول در سال ۸۶ ق (۷۰۵ م) بود. در زمان هشام بن عبدالملک به سال ۱۰۵ ق (۷۲۳ م) دوباره نوسازی شد و بر وسعت آن افزوده گشت. در سال ۳۲۱ ق (۹۳۳ م) نیز به‌دستور زیادة الله بن اغلب از نو ساخته شد.

مسجد جامع قیروان علاوه بر جنبه‌های عبادتی، به گونهٔ یکی از مراکز مهم فرهنگی در دورهٔ اغلبیان درآمد. در دورهٔ فاطمیان به دلائل مذهبی، هم از اهمیت آن کاسته شدو هم طرفداران "اهل سنت" را بسوی شورش خارجیان (= ابویزید خارجی) سوق داد.

پس از سپری شدن دورهٔ فشار، حکومت به قبیله‌ای از همپیمانان بربرها به نام صهاجه رسید. آنان که در سده‌های چهارم تا ششم هجری قدرت فراوانی کسب کرده‌بودند، به تجدید حیات دینی پرداختند و مدرسه قیروان را از نو شکوفا ساختند. اما استیلای اعراب بنی هلال از سوی فاطمیان دگربار حیات علمی قیروان را تا دورهٔ حفصیها که تونس مرکزیت پیدا کرد، دچار رکود ساخت. "جامعة الزیتونه"، به جای مدرسه تاریخی قیروان حفاظت آثار عظیم علمی و فرهنگی اسلام را عهده‌دار شد که تا این زمان نیز فعالیتهای دینی و علمی آن همچنان ادامه دارد.[۱۴]

ـ در "قطعه غربی" (فاس، مسجد قرویین).

این مسجد بزرگ در شهر فاس (المغرب الاقصی) توسط بانویی نیکوکار به نام فاطمه دختر محمد فهری که به "ام البنین" هم شهرت داشت، ساخته شده است و اعرابی از قیروان به آن دیار هجرت کردند. جامع مزبور در سال ۲۴۵ ق (۸۵۹ م) به نام قرویین نامیده شد. در این مسجد نیز دگرگونیهایی پدید آمد. احمد بن ابی بکر زناتی (عامل عبدالرحمن ناصر) آن را توسعه داد و مناره‌ای در سال ۳۴۵ ق (۹۵۶ م) در آن بنا کرد که هنوز هم باقی است. منصوربن ابی عامر و علی بن یوسف لمتونی (در دولت مرابطون از سال ۴۴۸ ق تا ۵۴۱ ق/۱۰۵۶ تا ۱۱۴۶ م) نیز در گسترش آن کوشیدند. دولتمردان با ایمان سلسلهٔ موحدون (۵۲۴ـ۵۶۶ ق/۱۱۲۹ تا ۱۱۷۱ م) و بنی مرین (۵۹۱ـ۸۷۵ ق/۱۱۹۵ تا ۱۴۷۰ م) هم در مرمت و رونق علمی مدرسه مزبور کوششهایی کردند. در پیرامون جامع

مزبور چندین مدرسه تأسیس شد که مشهورترین آنها، مدرسهٔ صابرین است که در حدود سال ۴۵۰ ق/۱۰۵۸ م توسط امیرالمسلمین یوسف بن تاشفین (۴۵۳-۵۰۰ ق/۱۰۶۱ تا ۱۱۰۶ م)، یکی از سلاطین سلسله مرابطون، ساخته شده‌است.

مدرسه عطارین و مدرسه عنانیه نیز همان‌گونه که اشاره شد، در جوار این مدرسهٔ بزرگ تأسیس گردیدند[۱۵]

جامع قرویین در سده‌های سوم و چهارم هجری شکوه فراوانی به دست آورد و دانشمندان بنامی را پرورش داد که نشان برخی از آنان خواهد آمد.

جامع مزبور در دورهٔ قیام موحدون جنبه‌های اعتقادی اشمری پیدا کرد و در زمان سومین خلیفهٔ این سلسله (یعقوب منصور متوفی ۵۹۵ ق/۱۱۹۹ م) با تشویق و تهدید قدرتمداران، عقاید اهل سنت نضج گرفت و با اینکه کتابهایی چون *المدونة‌الکبری* و *التهذیب* و *الواضحه* سوزانده شد، اما توجه به علوم تفسیر و حدیث فزونی یافت و به مرور دورهٔ متحولی در نشر معارف اسلامی پدیدار گشت که تا زمان حاضر کمابیش ادامه پیدا کرد و به اعتباری پس از جامعه‌الازهر، بزرگترین دانشگاه عالم اسلام خاصه در بخش غربی آن به شمار آمد.[۱۶]

*** برداشت ابن خلدون از تمدن و حضارت مغرب، در مقام مقایسه با تمدن و فرهنگ ایران و بین‌النهرین و شام و مصر ناروا نیست؛ لکن در مغرب اسلامی هم، مردم از فرهنگ و تمدن دور نبوده‌اند.**

ب - زبان و نوشتار و ارجمندی دانش

همزمان با مسلمان شدن مردم شمال افریقا، زبانهای محلی، ازجمله زبان بربری، به مرور زمان، خاصه در شهرها به زبان عربی مبدل شدند و پس از مدتی مردم منطقه‌به زبان خاص عربی مغربی متکلم گردیدند که چگونگی آن نیز معلوم نیست و در قبایل هم زبان بربری متأثر از زبان عربی شد و واژه‌های جدید وارد زبان و لهجه‌های بومی گردید.

با رشد کتابت، نوشته‌ها اعم از نامه‌ها و فرمانها و رسائل و کتب، به خط عربی تهیه گردیدند و این منطقهٔ عالم اسلام نیز دارای همان سرنوشت فرهنگ نوشتاری همانند دیگر کشورهای عرب زبان شد.

مسجدها و مدرسه‌های برشمرده شده با گذشت زمان، دارای کتابخانه گردیدند که در آن علاوه بر کتابهای اسلامی، کتب دیگر نیز نگهداری می‌شد. چنانکه گوستا و لوبون یادآوری کرده‌است که "شهر فاس که در قرن دهم میلادی در ردیف بغداد به شمار می‌آمد... بنابر اقوال مورخین دارای یک کرور نفوس و هشتصد مسجد و یک کتابخانه مهم مشتمل بر تمام کتب خطی نفیس گرانبهای یونانی و لاتینی بوده است."[۱۷]

سلطان یعقوب بن عبدالحق مرینی که از وی در ساختن مدرسه‌های فاس، سخن به‌میان آمد، در تأسیس کتابخانه نیز اهتمام فراوان نمود. عاملی که در آن روزگار از لحاظ فرهنگی بسیار مهم بود، نجات دادن و به دست آوردن کتب مسلمانان در اندلس و حفاظت آنها بود که وی انجام داد و مجموعه‌های گرانبهایی را از تصرف اسپانیاییها خارج ساخت، به طوری که می‌نویسند:

"در قرارداد صلح با مسیحیان اندلس، استرداد این کتابها را به مغرب قید کرده‌بود. وی در قرارداد صلح سال ۶۸۴ ق (۱۲۸۵ م) با سانچو پادشاه معاصر خود در اسپانیای مسیحی نیز چنین کرد. سلاوی در کتاب خود به نام *استقصاء* که در این باره تحقیق کرده‌است، بیان می‌دارد:

"این سلطان [از پادشاه اسپانیا] درخواست کرد که کتابهایی راکه هنگام استیلای نصاری بر شهرهای اسلامی به دست مسیحیان افتاده بود، نزد وی بازفرستند. سلطان اسپانیایی نیز چنین کرد و از جمله کتابهایی که فرستاد، سیزده مجموعه بود که تعدادی مصاحف و تفسیرهای قرآن مانند تفسیر *ابن عطیه ثعلبی* و از کتب حدیثی و شروح آن چون *تهذیب* و *استذکار* و از کتب اصول و فروع زبان و ادب عربی و غیره در آن بود که همه به دستور این سلطان بهٔ شهر فاس انتقال یافت و به مدرسه‌ای که برای طلبهٔ علم تأسیس کرده بود، وقف گردید."[۱۸]

سلطان ابوعنان فارس مرینی، پادشاه دیگری از همین سلسله که از وی نیز یاد شد، دستور داد تا در جامع قرویین کتابخانهٔ بزرگی تأسیس شود و کتابهای بسیار شامل علوم دینی و ادبی و طبیعی و پزشکی و علوم عقلی و جز آنها، بر آن وقف گردد یا به ودیعه نهاده شود.

وی در سال (۷۵۰ ق/۱۳۴۹ م) جهت قربت و پاداش اخروی، "یک تن را به عنوان متصدی کتابخانه و کتابدار برگماشت تا کتابهای مورد نیاز را در اختیار مراجعه کنندگان و افراد علاقه‌مند قرار دهد و برای وی مستمری کافی و قابل ملاحظه‌ای درنظر گرفت."[۱۹]

دیگر سلاطین مرینی و امیران و صاحبان قدرت و نیکوکاران، براین کتابخانه‌ها خاصه در جامع قرویین، کتابهای زیادی وقف کردند. حتی ابن خلدون نیز وقتی کتاب خود را به پایان رساند، "یک نسخه از آن را به این کتابخانه اهداء کرد که از آن روزگار دو مجلد از آن دستنویس در جامع مزبور باقی مانده که برجلد یکی از آنها متن اصلی وقف دیده می‌شود."[۲۰] خانه عالمان و فقیهان و ادیبان و بسیاری از دست اندرکاران امور حکومتی، دارای کتابخانه بوده است. زمانی نیز در رابطه با اندلس، در نوعی رقابت با کشورهای شرقی عالم اسلام، داشتن کتابخانه و نگهداری نسخه‌های نفیس، گونه‌ای تشخص و احترام برای دارنده آن به وجود می‌آورد.

متأسفانه بسیاری از آن نفایس و ذخایر فرهنگی از میان رفته است و بخشی از آن در کتابخانه‌های ممالک غربی نگهداری می‌شود و طبق پاره‌ای فهرستهای موجود، دهها هزار نسخه دیگر هنوز در خاستگاه فرهنگی خود حراست می‌گردد که به قول ویل دورانت:

"نسخه‌های خطی که از آن دودمان [= شکوفایی تمدن اسلامی] در شمال افریقا به جا مانده در کتابخانه‌هایی که اندک مدتی است دانشمندان مغرب زمین بدانجا راه یافته‌اند، نهان مانده‌است."[۲۱]

در مدارس شمال افریقا که به اهم آنها اشاره شد، در ارتباط با کانونهای فرهنگی مشرق زمین و اندلس، از همان ابتدای پایگیری دیانت اسلام تا پیش از سلطه استعمارگران اروپایی در منطقه، فقیهان و دانشمندان و متفکران و هنرمندانی پرورش یافتند که پاره‌ای از آنان به علت اقامت در مصر و شامات و قبول وظایف مذهبی و دیوانی در زمرهٔ علمای مشرق قلمداد شده‌اند و برخی دیگر با اینکه ریشه در شمال افریقا داشته‌اند، به همین علت یا علتهای دیگر از دانشمندان اسپانیای مسلمان به شمار آمده‌اند.

به هر حال، این نخبگان فرهنگی جهان اسلام، در تمامی رشته‌های دانش بشری طبع‌آزمایی کرده و در پیشبرد اندیشه و هنر و ابتکار کوششهای فراوانی به منصه ظهور رسانده‌اند. تهیه فهرست نام و نشان فرزانگان دانش‌گستر مسلمان شمال افریقا در حد این گفتار نیست اما برای نشان دادن اینکه ابن خلدون، تکدرخت کویر سوزان افریقای اسلامی به شمار نمی‌آید، اشاره به چند تن از فرهنگوران، شاید بتواند صاحبنظر بودن آنان را در رشته‌های گوناگون دانش و شناخت نشان دهد.

- دراس بن اسمعیل فاس (متوفی ۳۵۷ ق/۹۶۸ م) فقیه
- عبدالله بن ابی زید قیروانی مشهور به مالک صغیر (۳۱۰-۳۸۶ ق/ ۹۲۲ تا ۹۹۶ م) فقیه
- ابوجیدة بن احمد فاسی (قرن چهارم) فقیه
- ابن رشیق (یونانی الاصل)، صاحب کتاب *العمده* (متوفی ۴۲۲ ق/۱۰۳۱ م) ادیب و نقاد
- ابن تومرت مراکشی، صاحب *الکتاب*، شارح غزالی و متفکر سلسله موحدون (متوفی ۵۲۵ ق/۱۱۳۱ م) متکلم
- ابن رشید سبتی (متوفی ۶۹۲ ق / ۱۲۹۳ م) محدث
- ابن اجروم فاسی، صاحب کتاب *اجرومیه* که هم اکنون در مدارس عربی تدریس می‌شود. (متوفی ۷۲۴ ق/۱۳۲۴ م) نحوی
- ابن ابی زرع فاسی، صاحب کتاب *روض القرطاس* (متوفی ۷۲۷ ق/۱۳۲۷ م) مورخ
- ابن بطوطه طنجه‌ای، صاحب رحلهٔ معروف *تحفة‌النظار* (متوفی ۷۵۷ ق/۱۳۵۶ م) سیاح و مورخ

براین گروه تا زمان ابن خلدون می‌توان نامهای دیگری افزود، اما به همین مختصر بسنده می‌شود، پس از ابن خلدون رشته تعلیم و تحقیق و تألیف به هیچ روی در آفریقای مسلمان خاموش نگردید که این مهم نیز خود جایی جداگانه از این مبحث را می‌طلبد.[۲۲]

۳ـ خاستگاه اجتماعی و فرهنگی ابن خلدون

الف ـ خانواده

عبدالرحمن بن محمدبن خلدون در ماه رمضان ۷۳۲ ق (ماه مه ۱۳۳۳ م) در خانواده‌ای از سپاهیان قدیمی

یمن (حضر موت) که از هواداران بنی امیه بودند، در شهر تونس تولد یافت (یازده سال پس از درگذشت دانته شاعر مشهور ایتالیایی). این خانواده که زمانی در اندلس (= اسپانیا) در شهر اشبیلیه به سر برده بود، در قرن هفتم هجری از آن دیار به سوی شمال آفریقا مهاجرت کرد. شهرت و موقعیت افراد برجستهٔ این خانواده در کارهای دیوانی وضعی را پیش آورد که خاندان حکومت مرینی در سال ۷۴۸ ق/۱۳۴۷ م، آنها را جهت اقامت و برخورداری از مراسم دیوانی به تونس فرا خواندند. بدین‌سان ابن‌خلدون تونسی که ۱۶ ساله بود در شهر تونس، زادگاه خویش، سکونت گزید.

پدر ابن خلدون و نیای او، همه گاه دارای دو گرایش بودند؛ از سویی به مطالعه و تحقیق و علم‌آموزی و فلسفه علاقه‌مندی نشان می‌دادند و به تحقیق در زمرهٔ صوفیان شمال آفریقا بودند و، در حلقهٔ تصوف به ابوعبدالله الزبیدی تونسی ارادت می‌ورزیدند[۲۳] و از سوی دیگر شیفتهٔ مقامات دولتی؛ دو خواسته متضاد که علاقه‌مندی به هر دوی آنها، موجب فلاکت خواستاران است. این میراث تربیتی، یعنی عشق به "این هر دو ضد" به ابن‌خلدون نیز رسید و سالها زحمت و نقمت او را فراهم ساخت.

به روایتی سال بعد و به روایتهایی چندسال بعد، وبای شدیدی در تونس گروهها انسان، ازجمله پدر و مادر ابن خلدون را نابود کرد و جوانی پرشور، کوشا، در سن هفده یا بیست وسه سالگی در برابر دریایی از بلاها و آشوبها قرار گرفت که کمتر حکیمی از عالم اسلام با آن رویاروئی داشته است.

ب ـ تحصیلات

ابن خلدون به سان همهٔ فرزندان مسلمان در شمال آفریقا، دروس ابتدایی خود را با قرائت قرآن (نزد پدر و معلمان خصوصی) و احادیث مورد قبول مذهب مالکی (نزد عبدالمهیمن) که پس از پایان دوره‌ای سخت گذر توسط سلاطین حفصی رونق یافته‌بود، آغاز کرد. ریاضیات و منطق و فلسفه را نزد دوست پدرش آبلی (۷۵۷ ق/۱۳۵۶ م) که او نیز در وبای یاد شده درگذشت، تلمذ کرد. حکمت الهی را که در اندیشه‌های متکلمان اسلامی ریشه داشت، آموخت. با افکار فارابی (۳۳۹ ق/ ۹۵۰ م)، ابن سینا(۴۲۸ ق/ ۱۰۳۷ م)، ابن رشد (۵۹۵ ق/ ۱۱۹۸ م) و حتی خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲ ق/ ۱۲۷۴ م) آشنایی حاصل کرد. به فقه و اصول فقه و نیز مبانی تصوف و عرفان معرفت یافت و پس از آموختن تذکره نویسی و تاریخ، برای ورود به کارهای دیوانی و نوشتن مراسلات درباری و حکومتی، آموزشها و تجربیات لازم را فرا گرفت.

متأسفانه ابن خلدون خود به نحوهٔ تحصیلاتش اشاره نمی‌کند و اگر با شناخت نهادهای آموزشی شمال آفریقا، بتوان به گونه‌ای دربارهٔ آموختن پاره‌ای درسها گمانهایی داشت، اما دربارهٔ تاریخ‌آموزی وی اطلاع دقیقی نمی‌توان فراهم آورد. روشن است که بسیاری از فضلای مسلمان بطور خصوصی به آموختن تاریخ پرداخته‌اند و آنان که خواسته‌اند به کارها و مشاغل دیوانی بپردازند، به این امر عنایت بیشتری نشان داده‌اند.

ابن خلدون به علت موقعیت خانوادگی توانسته بود از استادان و معلمان مشهور زمان خود بطور اختصاصی برخورداری حاصل کند و بیش از همگنانش، دانشهای زمان را فراگیرد اما به قول ناصف نصار، فراگیری دانشهای سنتی "چیزی نبود که نیروی ابداع او را برانگیزد"[۲۴] و اگر هم اثراتی باقی می‌گذاشت، با از میان رفتن پدر و آشفتگی احوال ابن خلدون و ناتمام ماندن تحصیلات رسمی، نمی‌توان ارج فوق‌العاده‌ای برای آن قائل شد. آنچه ابن‌خلدون را در زمرهٔ عالمان طراز اول اسلام، و یکی از بزرگترین اندیشمندان اجتماعی جهان قرار داده‌است، آمیختن آموزشهای سنتی با تجربیات و مشاهدات جهانی به مدد عقل و نبوغ سرشاری است که خداوند تعالی به او عطا کرده بود. *ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء*.

ج ـ مشاغل دیوانی و حکومتی

ابن خلدون در آغاز کار دیوانی، طغرانویسی ابوعنان پسر ابوالحسن مرینی را در فاس قبول کرد. اما پس از مدتی به علت بدگمانی سلطان به وی، به جرم داشتن مراوده با ابوعبدالله حفصی، در سال ۷۵۸ ق/۱۳۵۷ م به زندان افتاد و مدت ۲۲ ماه حبس او به طول انجامید و

* ابن خلدون علومی را که در عالم اسلام تحصیل و تدریس می‌شدند، بر دو نوع می‌داند: نخست عقلی فلسفی (حکمت) و دوم نقلی وصفی.

زمانی که ابوعنان به دست وزیرش کشته شد و پسر وی جانشین پدر گردید، ابن خلدون از زندان خلاصی یافت. اما در زمرهٔ برادران سلطان مقتول، ابوسالم درآمد و هنگامی که وی بر اریکهٔ قدرت نشست، ابن خلدون را به ریاست دارالانشاء (= کاتب سرالتوقیع و الانشاء) منصوب کرد.

روزگار دیوانی به ابن خلدون وفا نکرد. گویی سیاست، بازیهای دیگری دارد که هر کس به هر شرطی نمی‌تواند در آن وارد شود. به همین دلیل، عاقلانه خود را از چنبر این داد و ستدهای خطرناک رها ساخت و در سال ۷۶۴ ق/۱۳۶۲ م به غرناطه مسافرت کرد؛ به آن دیار پر ماجرا که روزگاری معارف اسلامی را با شکوهمندی تمام برقلهٔ تماشای تاریخ نشانده بود در زمان سلطان محمد پنجم، پذیرای دانشمندی شد که فضلای اندلس، از آن میان مورخ و عالم نامدار، ابن خطیب به استقبالش آمده بودند.

ابن خلدون در آن منطقه نیز یک بار نزد پدر و "پادشاه قشتاله" کاستیل به سفارت رفت تا پیمان صلحی را منعقد کند. در شهر اشبیلیه، خانهٔ نیاکان را اقامتگاه خود کرد و به کامیابیهایی رسید و با هدایای فراوانی به غرناطه بازگشت. در هر شهری اماکن اسلامی را که در حال ویران شدن بود، دید و از هر منطقه نقشی در ذهن خود ترسیم کرد. طبق گفتهٔ ابن خطیب فرمانروای سی‌و پنج ساله مسلمان اندلس، سلطان محمد پنجم، نزد ابن خلدون فلسفه و ریاضیات و اصول دین و فقه می‌آموخت.[۲۵]

روشن است که در بارها و کانونهای حکمرانی، همه گاه محل رقابتها و چندگانگیها بودند و طبیعی است که روزگار این تازه وارد بزم حکومت، ابن خلدون، نمی‌توانست زیاد به درازا کشد. از این رو، زیرکانه به آفریقا بازگشت و سلطان را رها کرد؛ سلطانی که بعدها ستمگری در پیش گرفت و حتی ابن خطیب را به جرم داشتن عقاید ضالهٔ فلسفی و صوفیانه سر به نیست کرد.

ابن خلدون پس از بازگشت به حفصی‌ها نزدیک شد و پس از پایان رمضان ۷۶۵ ق (اوت ۱۳۶۴ م) وزیر اعظم یا "حاجب" ابوعبدالله، سلطان خاندان مزبور گردید. ابوعبدالله در جنگی با عموزادهٔ خود ابوالعباس شکست خورد. در سال ۷۶۷ ق/۱۳۶۶ م ابن خلدون با اینکه محل مشورت قرار می‌گرفت و رأی و نظرش صائب بود، اما بی میلی از خود نشان می‌داد تا اینکه دوباره زیرکی به کار برد و از میدان رقابتها کناره گرفت و به مطالعه و تحقیق پرداخت.

در بهار ۷۷۶ ق/ ۱۳۷۵ م مجدداً به غرناطه رفت، اما نه تنها نتوانست در آن دیار اقامت کند، بلکه تقریباً از آنجا رانده شد.

د ـ چند مسافرت و پایان حیات

در ورود به آفریقا، این بار تصمیم گرفت به طور جدی سیاست را رها کند. هرچند پیشتر نیز براین عقیده پافشرده بود، اما نه چندان. شاید سیاست او را رها نمی‌کرد. قلعهٔ ابن سلامه را برای اقامت برگزید و در آنجا بررسیهای

ریخی خود را ادامه داد. پس از پایان بخشی از کتاب شهور خود، چون ابوالعباس او را عفو کرد از قلعه بیرون مد و پس از ۲۶ سال دوری به تونس، زادگاه خود شتافت.

در تونس به عهد خود وفا کرد و پژوهش خود را تا پان دادن بخشهای عمده‌ای از کتاب نامدار تاریخ خود امه داد. در سال ۷۸۴ ق/۱۳۸۲ م به بهانهٔ زیارت ت‌الله‌الحرام، از تونس حرکت کرد و پس از مدتی سافرت دریایی وارد بندر اسکندریه شد و از آنجا به اهره رفت. در مصر هزاران سال تاریخ و چند قرن تمدن سلامی را بازیافت و حاکم مصر برقوق بنیانگزار سلسلهٔ ملوکیان نیز مقام و منزلت وی را بشناخت و او را در سند قضای مالکیان جای داد و از ابوالعباس تونسی نواست تا خانوادهٔ ابن خلدون را به مصر بفرستد و او مین کار را کرد. اما کشتی خانوادهٔ ابن خلدون در دیترانه غرق شد و وی تنهای تنها ماند.

ابن خلدون در سال ۷۸۹ ق/ ۱۳۸۷ م به زیارت حج فت و دوباره به مصر آمد. تاریخ خود را در احوال صریان کامل کرد و بار دیگر منصب قضا را پذیرفت. گرچه همه گاه با اختلاف آراء فقها و محرران اوقاف روبرو ی‌شد. پس از مرگ برقوق، ابن خلدون در سال ۸۰۲ ، /۱۴۰۰ م راه بیت‌المقدس (اورشلیم) را در پیش گرفت . برای مطالعه و تحقیق به شرق اسلامی عزیمت کرد و در سال ۸۰۳ ق/۱۴۰۱ م عازم شام (دمشق) گردید.

بر پایهٔ برخی اسناد، وی ۳۵ روز در چادر امیر تیمور مهمان بود و در گفتگوها از خود شایستگی و درایت راوان نشان داد.[۲۶]

ابن خلدون در بازگشت دوباره به مصر، هفت سال سمام به آرامی و با خیالی آسوده و دور از غوغای سیاستگری به مطالعه و تحقیق و بازخوانی آثار خود رداخت و پس از هفتاد و سه سال زندگی، که بی تردید ـنجاه سال آن در برخوردها، مسافرتها و گفتگوهای سیاسی و حکومتی و رویارویی با خطرها، ناگواریها و خوش اقبالیها و بداقبالیها بود، در ۱۵ رمضان ۸۰۸ ق/۱۷ ماه مارس ۱۴۰۶ م در مصر جان به جان آفرین تسلیم کرد. بیست و پنج سال پس از مرگ ابن خلدون، صنعت چاپ در اروپا اختراع شد و دانش و فرهنگ بشری وارد مرحلهٔ وینی از تاریخ گردید.

هـ ـ کوششهای علمی

زندگی ابن خلدون در چند دوره ترسیم می‌شود:

نخست، دورهٔ تحصیلات مقدماتی و بخشی از تحصیلات عالی است که با درگذشت پدر ناتمام مانده است.

دوم، دورهٔ مشاغل دیوانی و حکومتی و زندان و دو سافرت به اندلس است که به وی فرصت تجربه و مشاهده و تحقیق و مطالعه داده و همزمان با آن مقدمات تألیف و نگارش آثارش را فراهم آورده و گهگاه او را به مسند تدریس نیز نشانده است.

سوم، دورهٔ تألیف و سفر به مصر و نشستن بر مسند قضا و مسافرت به شرق اسلامی و برخورداری کامل از مدنیت آن دیار بوده که البته با تعلیم نیز همراهی و همزمانی داشته است.

چهارم، دورهٔ پایانی عمر او در مصر است که به تألیف و تعلیم و تصحیح نوشته‌ها و تعلیق بر آنها معطوف شده‌است.

مدرسه‌هایی که ابن‌خلدون در آنها تدریس‌کرده، عبارتند از:

- جامع کبیر غرناطه
- جامع قرویین فاس
- جامع بجایه
- جامع زیتونه (تدریس و خطابه)
- جامع الازهر در مصر
- جامع عادلیه در دمشق

عدد آثاری که ابن خلدون نوشته است گرچه توافق همه مورخان را با خود ندارد، اما بررروی هم در تعلق، *رساله‌ای در منطق*، *رساله‌ای در حساب*، *تلخیصی از نوشته‌های ابن رشد*، *تلخیصی از نوشته‌های فخر رازی*، شرحی در *فقه و التعریف* (متن سنگینی از سالهای پایانی اقامت در مصر) به او، توافق است که تحلیل شناخت شناختی آنها خواستار زمان دیگری است.

مهمترین کتاب او در هفت جلد به نام *کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر فی احوال ملوک العرب و العجم و البربرومن عاصرهم من ذوی‌السلطان الاکبر* در تاریخ است که به *کتاب العبر* مشهور بوده و*مقدمهٔ* آن از شاهکارهای معارف بشری است و تهیه و نگارش آن، ابن خلدون را در زمرهٔ بزرگترین دانشمندان تاریخ در آورده‌است.

۴ - جایگاه علوم و نظام و نهادهای آموزشی و آثار ابن خلدون

آنچه از ابن خلدون بیشتر مورد مطالعه قرار گرفته، *کتاب العبر* و *مقدمه* است که خوشبختانه هر دو، در بهترین صورت، به زبان فارسی درآمده و محققان ایرانی به آن آگاهی دارند.

در *کتاب العبر*، بجز چند اشارهٔ کوتاه و گذرا در باب مدرسه یا مسجد در یکی از اماکن اسلامی، سخنی به میان نمی‌آید، از این رو منبع اصلی پژوهش فقط مقدمه است که به تحلیل ابواب آن به منظور شناخت موضع موضوع پرداخته می‌شود.

الف - نگاه عمومی به مقدمه:

مقدمه کتاب العبر، پس از دیباچه و مقدمه و فصلی، دارای شش باب است.

باب اول، در "اجتماع بشری بطور کلی"، که دارای شش مقدمه و پاره‌ای مقدمه‌ها دارای فصلهایی است.
باب دوم، "در عمران" اجتماع "بادیه نشینی و جماعات وحشی و آنان که بصورت قبایلی می‌زیند و کیفیات و احوالی که در این گونه اجتماعات روی می‌دهد" این باب شامل بیست و نه فصل است.
باب سوم، "دربارهٔ سلسله‌های دولتهاو کیفیت پادشاهی و خلافت و مناصب دستگاه دولت و کیفیاتی که برای کلیهٔ آنها روی می‌دهد". این باب پنجاه وسه فصل دارد.
باب چهارم، "دربارهٔ دهکده‌ها و شهرهای بزرگ و کوچک و همهٔ اجتماعات شهرنشینی و کیفیات و احوالی که در آنها روی می‌دهد". این باب شامل بیست و دو فصل است.
باب پنجم، "در معاش (اقتصاد) و راههای کسب آن از قبیل پیشه‌ها و هنرها و کیفیاتی که دراین باره روی می‌دهد". این باب سی و سه فصل دارد.

دراین پنج باب، پایهٔ عقاید و آراء ابن خلدون شناخته می‌شود و بی‌تردید سخنان وی در باب آموزش از هر جنبه، بی ارتباط با پنج باب یاد شده نیست. اما آنچه به طور اخص می‌تواند ابن خلدون را به عنوان فیلسوف آموزش و پرورش و جامعه شناس فرهنگی و تربیتی معرفی کند، باب ششم مقدمه است که از آن به تفصیل سخن به میان خواهد آمد.[27]

ب ـ تحلیل باب ششم مقدمه

موضوع باب ششم عبارت است از:
"دانشها و گونه‌های آنها و چگونگی آموزش و شیوه‌ها [و دیگر گونه‌ها]ی آن و احوالی که از همهٔ اینها عارض می‌شود".

این باب به ظاهر پنجاه و یک فصل دارد، اما فصلهایی نیز درلابه‌لای فصول آمده که فاقد شماره است، به شرح زیر:

فصل ـ در اندیشهٔ انسانی
فصل ـ دراینکه افعال در جهان حادثات تنها به نیروی اندیشه انجام می‌پذیرد.
فصل ـ در عقل تجربی و چگونگی حدوث آن
فصل ـ در دانشهای بشر و دانشهای فرشتگان
فصل ـ در دانشهای پیامبران علیهم الصلاة والسلام
فصل ـ در اینکه انسان ذاتاً جاهل و از راه اکتساب، عالم است.
فصل نخستین ـ در اینکه دانشها و آموزش در عمران و اجتماع بشری از امور طبیعی است.
فصل دوم ـ در اینکه تعلیم دانش از جمله صنایع است.
فصل سوم ـ دراینکه دانشها در جایی فزونی می‌یابد که عمران توسعه پذیرد و تمدن به عظمت و بزرگی نایل شود.

● در هر یک از دانشها اعم از عقلی و نقلی و صنعتها روشهای خاصی برای آموزش وجود دارد که ابن خلدون به آنها توجه کرده است.

فصل چهارم ـ درانواع دانشهایی که تا این دوره در عمران و اجتماع بشری پدید آمده است.
فصل پنجم ـ در دانشهای قرآن از قبیل تفسیر و قرائت است.
فصل ششم ـ درعلم حدیث
فصل هفتم ـ در دانش فقه و مباحثی از فرایض که بدان وابسته است.
فصل هشتم ـ در دانش فرایض تقسیم (ارث)
فصل نهم ـ در اصول فقه و آنچه بدان متعلق است از قبیل جدل و خلاقیات (مناظرات).
فصل دهم ـ دانش کلام
فصل ـ در کشف حقیقت از متشابهات کتاب (قرآن) و سنت و اختلافاتی که به سبب آنها در عقاید طوایف سنی (پیروان سنت) و بدعت گذاران روی داده است.
فصل یازدهم ـ در علم تصوف
فصل ـ [باید دانست گروهی از متصوفهٔ متأخر که دربارهٔ کشف و ماورای حس سخن گفته‌اند، دراین موضوع بسیار فرو رفته‌اند.]
فصل ـ [آنگاه باید دانست که بسیاری از فقیهان و صاحبان فتوی به سبب این گونه گفتارها و نظایر آنها با گروه متصوفهٔ متأخر به معارضه برخاسته ...]
فصل دوازدهم ـ در دانش تعبیر خواب
فصل سیزدهم ـ علوم عقلی و انواع آن
فصل چهاردهم ـ در علوم عددی (جبر و مقابله، حساب معاملات، حساب فرایض)
فصل پانزدهم ـ درعلوم هندسی (هندسه مخصوص به اشکال کروی و مخروطات، هندسه مساحت، هندسه مناظر)
فصل شانزدهم ـ در دانش هیئت (علم زیج)
فصل هفدهم ـ در علم منطق
فصل ـ [باید دانست که متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست دراین فن "منطق" بشدت مخالفت می‌کردند.]

فصل هیجدهم ـ در طبیعیات (فیزیک)
فصل نوزدهم ـ در دانش پزشکی
فصل ـ [در اجتماعات بادیه نشینی نوعی پزشکی وجود دارد که غالباً بر تجربیات کوتاه و کم دامنه برخی از اشخاص مبتنی است.]
فصل بیستم ـ در فلاحت
فصل بیست و یکم ـ در دانش الهیات
فصل بیست و دوم ـ در علوم ساحری و طلسمات
فصل ـ [دیگر از قبیل اینگونه تأثیرات روحی چشم زدن است.]
فصل بیست و سوم ـ در دانش اسرار حروف
فصل ـ [از فروع دانش سیمیا به عقیدهٔ آنان استخراج پاسخها از پرسشهاست.]
فصل بیست و چهارم ـ در دانش کیمیا (تدبیر)
فصل بیست و پنجم ـ در ابطال فلسفه و فساد کسانی که درآن ممارست می‌کنند.
فصل بیست و ششم ـ در ابطال صناعت نجوم و سستی مدارک و فساد غایت آن.
فصل بیست و هفتم ـ در افکار ثمرهٔ کیمیا "اکسیر" و محال بودن وجود آن و مفاسدی که از ممارست درآن به وجود می‌آید.
فصل ـ [در مقاصدی که برای تألیف کتب سزاست برآنها اعتماد کرد و جز آنها را فروگذاشت.]
فصل بیست و هشتم ـ در اینکه فزونی تألیفات در دانشها مانعی در راه تحصیل است.
فصل بیست و نهم ـ در اینکه اختصار فراوان در مؤلفات دانشها به کار تعلیم آسیب می‌رساند.
فصل سی‌ام ـ در شیوهٔ درست تعلیم دانشها و روش افادهٔ تعلیم.
فصل [ای دانشجو! بدان که من سودی در راه تعلیم به تو ارمغان می‌دارم.]
فصل سی و یکم ـ دراینکه نباید نظریات و تحقیقات در دانشهایی که ابزار و وسیله کسب دانش هستند توسعه یابد و مسائل آنها به شعب گوناگون منشعب شود.
فصل سی و دوم ـ در تعلیم فرزندان و اختلاف عقاید مردم شهرهای بزرگ اسلامی در شیوه‌های تعلیم.
فصل سی و سوم ـ در اینکه سختگیری نسبت به متعلمان برای آنان زیان آور است.
فصل سی و چهارم ـ در اینکه سیر و سفر در جستن دانشها و دیدار مشایخ (استادان) برکمال تعلیم می‌افزاید.
فصل سی و پنجم ـ در اینکه درمیان افراد بشر دانشمندان "فقیهان" نسبت به همه کس از امور سیاست و روشهای آن دورتر می‌باشند.
فصل سی و ششم ـ در اینکه بیشتر دانشوران اسلام از ایرانیانند.
فصل ـ در اینکه کسانی که در آغاز زندگی به زبان غیر عرب آشنا شده باشند، از فراگرفتن علوم زبان عربی بهرهٔ ناچیزی عاید آنان خواهد شد.
فصل سی و هفتم ـ در دانشهای زبان عربی (علم نحو، دانش لغت، فصل [منظور از نقل که بدان لغت اثبات می‌شود]، دانش بیان، دانش ادب)
فصل سی و هشتم ـ در اینکه لغت ملکه‌ای مانند ملکات صنایع است.
فصل سی و نهم ـ در اینکه لغت عرب دراین روزگار، زبان مستقلی مغایر لغت مضر و حمیر است.
فصل چهلم ـ در اینکه زبان شهرنشینان و مردمان شهرهای بزرگ، لغت مستقلی مخالف لغت مضر است.
فصل چهل و یکم ـ در آموختن زبان مضری
فصل چهل و دوم ـ در اینکه ملکهٔ این زبان بجز صناعت عربی (نحو) است و در آموختن آن ملکه نیازی به نحو نیست.
فصل چهل و سوم ـ در تفسیر کلمه "ذوق" که در میان عالمان بیان مصطلح است و تحقیق معنی آن و بیان اینکه این ذوق غالباً برای عجمی زبانانی که عربی می‌آموزند، حاصل نمی‌شود.
فصل چهل و چهارم ـ در اینکه مردم شهرنشین بر اطلاق از به دست آوردن این ملکه لسانی (زبان مضر و فصیح عرب) که از راه تعلیم اکتساب می‌شود، عاجزند و گروهی از آنان که از زبان عربی دورتر باشند، حصول ملکهٔ مزبور برای آنان دشوارتر است.
فصل چهل و پنجم ـ در تقسیم سخن به دو فن نظم و نثر
فصل چهل و ششم ـ در اینکه بندرت ممکن است کسی در هر دو فن نظم و نثر مهارت یابد.
فصل چهل و هفتم ـ در صناعت شعر و شیوهٔ آموختن آن
فصل چهل و هشتم ـ در اینکه صناعت نظم و نثر در الفاظ است نه در معانی.
فصل چهل و نهم ـ در اینکه این ملکهٔ "سخندانی" در نتیجهٔ محفوظات بسیار حاصل می‌شود و نیکویی در آن به سبب محفوظات نیکو و استادانه به دست می‌آید.
فصل ـ در اینکه اساس و رتبهٔ سخن مطبوع از نظر بلاغت استوارتر و برتر از سخن مصنوع است.
مطالب الحاقی (نسخه جامع) [جز اینها که تصنیف کرده و به شمار آورده و برای آنها شروط و احکامی قرار داده و آنها را فن بدیع نامیده‌اند...]
فصل پنجاهم ـ در اینکه صاحبان مراتب بلند از پیشهٔ شاعری دوری می‌جویند.
فصل پنجاه و یکم ـ در اشعار عربی "بادیه نشینان" و "شهرنشینان" دراین عصر موشحات و ازجال اندلس[۲۸].

ج ـ برخورداریهای دیگر

باب اول ـ در مقدمه‌های دوم تا ششم، در ارتباط با اقلیم و

جغرافیا، انسان به عنوان موجودی تاثیر پذیر مورد مطالعه قرار گرفته است و در مقدمهٔ ششم "در انواع کسانی که به فطرت یا از راه ریاضت از نهان خبر می‌دهند"، مطلبی فرهنگی به دست می‌آید.

باب دوم ـ از "عمران" و "عصبیت" و زندگانی بادیه نشینی و شهرنشینی و نهادها و اثرات اجتماعی و حکومتی هر یک در تمامی فصلها، سخن به میان آمده که موقعیت اجتماعی انسان مورد نظر ابن خلدون را ترسیم می‌کند.

باب سوم ـ معطوف به امور سیاسی و حکومتی است که از یک سو پیوندهای اقتصادی این نهاد با طبیعت و جغرافیا معلوم می‌شود واز سوی دیگر نقش مذاهب آشکار می‌گردد و در لابه لای تمامی فصلها برداشتهایی درباب فرهنگ و اندیشه نیز به دست می‌دهد.

باب چهارم ـ جنبهٔ کالبد شناسی اجتماعی آن قویتر به نظر می‌رسد. شهرها و بناها، چگونگی زندگی مردم، و "حضارت" مورد بحث قرار گرفته و فصل بیست و دوم آن "در لغات شهرنشینان" است.

باب پنجم ـ برخوردار از صبغهٔ اقتصادی و معاشی است از پیشه‌ها و شیوه‌های تولید و زیست سخن به میان آمده است.

اما از این باب چند فصل آن از لحاظ مسائل فرهنگی جالب است. از آن میان:

فصل هفتم ـ "در اینکه متصدیان امور دینی مانند آنان که به قاضیگری و فتوی دادن و تدریس و پیشنمازی و خطابه خوانی و موذنی و امثال اینها مشغولند، اغلب ثروت بزرگ به دست نمی‌آوردند."

فصل شانزدهم ـ "دراینکه صنایع ناچار باید دارای آموزگار باشد".

فصل هیجدهم ـ "دراینکه صنایع در شهرها وابسته به رسوخ تمدن و طول مدت آن است".

فصل نوزدهم ـ "دراینکه صنایع هنگامی نیکوتر می‌شود و توسعه می‌یابد که طالبان آنها افزون گردد".

فصل بیستم ـ "در اینکه هرگاه شهرها در شرف ویرانی باشند، صنایع آنها روبه زوال می‌رود."

فصل بیست و یکم ـ "دراینکه تازیان از همهٔ مردم از صنایع دورترند".

فصل بیست و دوم ـ "دراینکه هرگاه برای کسی ملکه‌ای (استعداد و مهارت) دریک صنعت حاصل شود، کمتر ممکن است از آن پس در صنعت دیگری برای وی ملکه نیکی حاصل آید".

ابن خلدون در فصلهای بیست و سوم تا بیست و نهم، از امّهات صنایع چون کشاورزی، بنایی، درودگری، بافندگی و خیاطی، مامایی سخن به میان آورده است.

فصل بیست و نهم ـ همین باب "در صناعت پزشکی و اینکه این صناعت در پایتختها و شهرهای بزرگ مورد نیاز است نه بادیه نشینان".

فصل سی ام ـ "دراینکه خط و نوشتن از جمله هنرهای انسانی است". و فصل بعد در "صنعت صحافی"

فصل سی و دوم ـ در فن غنا (آوازخوانی)"

فصل سی و سوم ـ "در اینکه صنایع به پیشه کنندهٔ آنها خردمندی خاصی می‌بخشد به ویژه هنر نوشتن و حساب" تاکید گردیده است و تمامی آنها باید مورد توجه خاص پژوهشگران عقاید تربیتی و آموزشی ابن خلدون قرار گیرد و مورخان و جامعه شناسان فرهنگی نیز عنایت کنند که ابن خلدون به کدامین بخشهای فرهنگی و نهادهای آموزشی پرداخته است.

د ـ طبقه‌بندی علوم و صنایع

پیش از ابن خلدون بسیاری از دانشمندان مسلمان از آن میان فارابی و ابن سینا به طبقه‌بندی علوم عنایت کرده بودند. ابن خلدون نیز به گونهٔ دیگری به این امر پرداخته است و شاید طبقه‌بندی وی را بتوان آخرین توجه فرزانگان اسلامی به این امر دانست.

ابن خلدون علومی را که در عالم اسلام تحصیل و تدریس می‌شدند و متعلمان را رهبری می‌کردند به دو نوع می‌داند:

نخست ـ عقلی فلسفی (حکمت)، از طریق اندیشه و برهان با کاربرد روشهای آموزشی گوناگون

دوم ـ نقلی وصفی، دانشهای مبتنی بر اخبار دینی و سندیتهای مذهبی

علوم عقلی، چهارقسم هستند و پاره‌ای از آنها گونه‌های چندگانه دارند.

۱. علم منطق

۲. علوم طبیعی که بر دو گونه دانش پزشکی و فلاحت منقسم هستند.

۳. علوم مابعدالطبیعه یا الهیات که علوم ساحری و طلسمات، علوم اسرار حروف و علم کیمیا را نیز دربر دارند.

۴. علوم مقادیر یا تعالیم یا علوم عددی که علم حساب و معاملات، علوم هندسی، دانش هیئت (علم زیج) و احکام نجوم و علم موسیقی هم دراین بخش قرار دارند.

علوم نقلی، شش قسم هستند و پاره‌ای از آنها نیز گونه‌های متعدّد دارند:

۱. دانشهای قرآن، عبارت از قرائت (تجوید) و تفسیر

۲. علوم حدیث (وعلم رجال)

۳. دانش فقه و مباحثی از فرایض، (دانش فرایض تقسیم "ارث" ، جدل و خلاقیات)

۴. دانش کلام

۵. علوم تصوف (دانش تعبیر خواب که به عقیدهٔ ابن‌خلدون از دانشهای شرعی است و در میان ملت

فاس، در میدان ء

مسلمان تازه معمول شده است، گاه دراین قسم قرار دارد.)

۶. دانشهای زبان عربی، علم نحو، دانش لغت، دانش بیان، دانش ادب (نظم و نثر)

علاوه براین دونوع دانش، ابن خلدون صناعات را نیز مطرح کرده و امّهات آن را به قرار زیر می‌داند:

صناعت کشاورزی، صناعت بنّایی، صناعت درودگری، صناعت بافندگی و خیاطی، صناعت مامایی، صناعت پزشکی (و نه علم پزشکی)، صناعت خط نویسی و صحافی و فن غنا (آوازه خوانی).

در هریک از این دانشها اعم از عقلی و نقلی و صنعتها روشهای خاصی برای آموزش وجود دارند که ابن خلدون به آنها توجه کرده است و گاه در ارتباط با منطقه‌های گوناگون عالم اسلام مقایسه‌هایی به عمل آورده و از بسیاری بزرگان حکمت و علم و شریعت و صنایع نقل قولهای مفیدی ارائه کرده است که برشمردن و آگاهی به آنها مراجعه به کتاب اصلی را طلب می‌کند. اما در یکی از فصلهای باب ششم، ابن خلدون به مبحثی اشاره کرده که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. گمان می‌رود بیان آن، تعالی اندیشهٔ عقلانی این حکیم گرانقدر اسلامی را نشان دهد:

«باید دانست که دانشهای متعارف درمیان ملتهای متمدن بردو گونه است:

یکی دانشهایی که ذاتاً و مستقلاً هدف می‌باشند؛ همچون علوم شرعی از قبیل تفسیر و حدیث و فقه و علم کلام و چون طبیعیات و الهیات از فلسفه.

دیگر دانشهایی که ابزار و وسیلهٔ فراگرفتن علوم مزبور هستند یا مانند دانشهای زبان عربی و حساب و جز آنها برای علوم شرعی و منطق برای فلسفه و چه بسا که برحسب شیوهٔ متأخران، منطق ابزار علم کلام و اصول فقه نیز به شمار آید.

اما اگر مباحث دانشهایی که هدف و مقصد هستند توسعه یابد و مسائل آنها به شعب گوناگون منقسم شود و ادلّه و نظریات نوینی برای آنها کشف گردد، هیچ باکی نخواهد بود؛ چه، این امر سبب می‌شود که ملکهٔ طالبان آنها نیرومندتر گردد و معانی مسائل آنها بیشتر توضیح داده شود.

لیکن دانشهایی که ابزار دیگر علوم هستند، مانند عربی و منطق و امثال آنها، سزاوار نیست آنها را جز به‌منظور اینکه تنها ابزار دیگر دانشها می‌باشند، مورد مطالعه قرار دهیم و ضرورتی ندارد که به توسعهٔ مباحث آنها بپردازیم یا مسائل آنها را به شعب تازهٔ گوناگون تقسیم کنیم. زیرا چنین شیوه‌ای سبب می‌شود که آنها را از مقصود اصلی خارج سازد، چه، مقصود از آنها تنها این است که ابزاری برای علوم باشند و بس.»[۲۹]

ابن خلدون تعلیم و تدریس این مباحث را "لغو و بیهوده" می‌داند و معتقد است که موجب تضییع عمر متعلمان است و آنان را به "مقاصد اصلی" نمی‌رساند؛ به همین دلیل به معلمان و مدرسان گوشزد می‌کند "دراین علوم ابزار "مقدماتی" آن همه طول و تفصیل قائل نشوند و متعلمان را به هدف اصلی از خواندن آنها متوجه سازند." [۳۰]

در پایان این باب می‌توان نتیجه‌گیری کرد که نظام یا سیستم در ارتباط با فلسفه و علم و آرمانهای اجتماعی و هدفهای فرهنگی جامعه، بخش اول نظریات ابن خلدون است که در فصلهای متعدد مقدمه به آن پرداخته شده است و نهاد به معنای نوعی از سازمانها و تشکیلات و برنامه‌هایی است که برای رسیدن به اهداف آموزشی شکل گرفته است و ابن خلدون دراین مورد از اندلس و منطقه‌ها و شهرهای مختلف شمال آفریقا و مصر و شرق اسلامی (بیت‌المقدس و دمشق) دیدن کرده و تمامی نهادهای آموزشی و پیوندهای اجتماعی و سیاسی آنها را مورد مطالعهٔ دقیق قرار داده و در بسیاری از آن مدارس تدریس کرده است و با برخورداری از منابع فرهنگی پیش از روزگار خود به نیکویی توانسته است بخش جالب توجهی را فراهم آورد.

ناگفته نماند در هر دو بخش، ابن خلدون به عنوان مورخ و جامعه شناس به مسائل پرداخته و از این روبا بسیاری از محققان تاریخ کوششهای فرهنگی عالم اسلام، تفاوت دارد و برای پژوهشهای عینی وی می‌توان امتیازهای بیشتری قائل شد.

۵: انسان و دانشها و نیازهای آموزشی

دراین مبحث برای آغاز بیان اندیشه‌های ابن خلدون درمورد آموزش و پرورش اعم از نظام و نهاد، نخست ساخت حیاتی و اجتماعی موجودی به عنوان انسان در پیوند با فطرت و جامعه بررسی شده است؛ به بیان دیگر کوشش بر این است که نشان داده شود افراد بشری کــــــه **سازندگان و حاملان و انتقال دهندگان و گیرندگان‌فرهنگ** هستند، خود درچه موقعیتی قرار دارند و اگر آموزش نهاد انتقال فرهنگ از نسلی به نسل دیگر دانسته شود، این "دونسل" که در یک سیمای اجتماعی متداوم تجلی کرده‌اند، خود دارای چه خصائل و ممیزاتی هســـتند. زیرا در آراء‌اندیشه‌های ابن خلدون تا آنها بــازشناسی نشــوند، تحلیل امر آموزش بـه سهولت انجام‌پذیر نخواهد بود.

الف ـ انسان و موقعیت آن

۱ ـ فلسفی: [همانند "انسان ناطق" نزد فلاسفه]

"انسان از دیگر جانوران به خواصی متمایز است که بدانها اختصاص یافته است، مانند دانشها و هنرهایی که نتیجهٔ اندیشهٔ اوست و بدان از جانوران دیگر بازشناخته می‌شود و با اتصاف بدان بر دیگر آفریدگان برتری و بزرگی می‌یابد." [۳۱]

۲ ـ طبیعی: [کوشش و سائقه بقا]

"دیگر از تمایزات انسان نسبت به جانوران، کوشش و کار در راه معاش و تلاش در به دست آوردن راهها و وسایل است. از آن رو که خداوند انسان را چنان آفریده که در زندگی و بقای خود نیاز به غذا دارد." [۳۲]

۳ ـ همزیستی و تعاون

"دیگر از تمایزات انسان عمران یا اجتماع است؛ یعنی با هم سکونت گزیدن و فرود آمدن در شهر یا جایگاه اجتماع چادرنشینان و دهکده‌ها برای انس گرفتن به جماعت و گروهها و برآوردن نیازمندیهای یکدیگر. چه، در طبایع انسان حس تعاون و همکاری برای کسب معاش سرشته است." [۳۳]

۴ ـ خلاقیت و ابتکار

"دست و اندیشهٔ انسان را به جای همهٔ این اعضا وسیلهٔ دفاع او قرار داد. زیرا دست در خدمت اندیشه آمادهٔ صنعتگری است و صنعت برای آدمی ابزاری تولید می‌کند که جانشین اعضای دفاعی دیگر جانوران است." [۳۴]

۵ ـ تداوم حیات

"تا هنگامی که این همکاری و تعاون پدید نیاید، نخواهد توانست برای خود روزی و غذا تهیه کند و زندگانی او امکان‌پذیر نخواهد بود. زیرا خدای تعالی ترکیب او را چنان آفریده است که برای ادامهٔ زندگی خود به غذا نیازمند است و نیز به سبب فقدان سلاح نمی‌تواند از خود دفاع کند و شکار جانوران می‌شود و به سرعت حیات او در معرض نیستی قرار می‌گیرد و نوع بشر منقرض می‌گردد. ولی اگر تعاون و همکاری داشته باشد، غذا و سلاح دفاعی او به دست می‌آید و حکمت خدا در بقاء و حفظ نوع او به کمال می‌رسد." [۳۵]

بادر نظر گرفتن فطرت خداداد که انسان را برجانوران ممتاز گردانیده و نیاز به غذا و دیگر نیازهای حیاتی چون دفاع، اورا در همزیستی با همگنان خود قرار داده، اصل تعاون ایجاد شده و انسان به قدرت خرد و اندیشه و دستهای خود در فراگرد تولید و سازندگی مستقر گشته و به تمام نیازهای خود پاسخ داده و به حیات خود تداوم می‌بخشد. این امر در پیوند با اصل دیگری قرار می‌گیرد که ابن خلدون آن را در یک جا چنین بیان می‌دارد:

"دراینکه اجتماع نوع انسان ضروریست و حکیمان این معنی را بدینسان تعبیر کنند که: انسان دارای سرشت مدنیت است." [۳۶] و جای دیگر:

"بنابراین، اجتماع، برای نوع انسان اجتناب ناپذیر و ضروریست وگرنه هستی آدمی و ارادهٔ خدا از آبادانی

*** باید دانست که دانشهای متعارف در میان ملتهای متمدن بر دو گونه است: یکی دانشهایی که ذاتاً و مستقلاً هدف می‌باشند؛ و دیگر دانشهایی که ابزار و وسیلهٔ فراگرفتن علوم مزبور هستند**

جهان به وسیله انسان و جانشین کردن وی کمال نمی‌پذیرد".[37]

ب ـ انسان در طبیعت و جامعه

به عقیدهٔ ابن خلدون انسان در طبیعت و محیط جغرافیایی به گونه‌ای است که از لحاظ رنگ و شکل و آداب و رسوم و حکومت اثر پذیر می‌باشد. دراین مورد وی پیش از بسیاری از اصحاب نحله جغرافیایی به عوامل مزبور توجه کرده است، اما انسان را یکسره ساخته و پرداختهٔ جغرافیا نمی‌داند. آنجا که از مدنی الطبع بودن انسان سخن به میان می‌آورد، اضافه می‌کند:

"معنی عمران همین است".[38] گمان می‌رود تا این مفهوم شناخته نشود، بسیاری از برداشتهای گوناگون ابن خلدون شناخته نخواهد شد.

۱ ـ عمران

عمران از ریشه "عَمر" به معنای سکونت درجایی، معاشرت با مردم، ترقی و تکامل یافتن و پیوند بازمین و کشاورزی است و به گونه‌ای "پویایی" جامعه را در "فراگرد زمان" به وجود می‌آورد. بی آنکه قصد تفصیل این مطلب اراده شود، از این مفهوم واژهٔ فارسی "فرهنگ" به معنای وسیع کلمه، به ذهن متبادر می‌شود و کلیت جامعه را دَر برمی‌گیرد و به همین دلیل عمران هم بدوی (بادیه نشین) و هم حضری (شهرنشینی) است؛ به بیان دیگر فرهنگ روستایی، فرهنگ شهری را در حیطهٔ خود قرار داد.

۲ ـ حضارت

آنجا که صحبت از فرهنگ در شهرها (مدینه‌ها) طرح می‌شود، مسأله دیگری در ذهن ابن خلدون به عنوان حضارت از ریشهٔ "حضر" پدید می‌آید. این امر فزون برتمام آداب و سنتها تبیین ویژگیهای مادی و پدیدارهای فرهنگی خاص را در شهرها به میان می‌آورد که در زبان فارسی "تمدن" جانشین آن شده که برابر. واژهٔ "سیویلیزاسیون" اروپایی است. بدین اعتبار عمران در شهر و شهرنشینی نقش عمده‌ای دارد و به عنوان پایگاه برخوردها و نقل و انتقال فرهنگ اهمیت به سزایی کسب می‌کند.

۳ ـ عصبیت

مسألهٔ دیگری که شناخت آن نیز لازم به نظر می‌رسد، عصبیت از ریشهٔ "عصب" به معنای ربط است که خمیر مایهٔ انسجام جمعی است. زیرا از یک سو خود را درگروه و جماعت و جامعه و امت و از سوی دیگر در خانواده و دهکده و شهر و منطقه و کشور به گونه‌های اجتماعی، فرهنگی بروز می‌دهد و از لحاظ جامعه شناسی مبحث "همبستگی" را مطرح می‌کند. در اینجا بی آنکه قصد ورود به مباحث بیشتری باشد، می‌توان آن را هم‌وزن "سولیداریته اجتماعی" دانست.

ج ـ انسان برآیند محیط (جامعه) و توارث (طبیعت)

انسانی که ابن خلدون شناسانده، موجودی است فلسفی با کوششها و سائقه‌های متعدد برای بقا و پایداری و هرجاکه زندگی می‌کند در همزیستی و تعاون با همگنان خود به سرمی برد و از یک سو در ارتباط با احساس و ادراک و تخیل و حافظه و تفکر و از سوی دیگر در ارتباط با دستهای خود، موجودی دارای خلاقیت و ابتکار است که هویت او را در تداوم حیاتی قرار می‌دهد.

این موجود ممتاز و مدنی‌الطبع در مجموعه‌ای دینامیک یا پویای فراگرد زمان قرار دارد؛ یعنی جانداری فرهنگی است چه در بیابانها زیست کند و بدوی باشد و چه در شهرها و حضری و نسبت به هر تجمعی دارای عصبیت است که این حالت شخصیت تاریخی ـ اجتماعی او را ترسیم می‌نماید.

بدین اعتبار با تمام ویژگیهای فطری و انسانی نمی‌تواند از محیط و جامعه خود بریده باشد.

دراین مورد ابن خلدون درجایی می‌گوید:

"هرگاه نهاد آدمی برفطرت نخستین باشد برای پذیرفتن نیکیها و بدیها که برآن وارد می‌شود و درآن نقش می‌بندد، آماده می‌باشد. پیامبر (ص) فرمود: "هر مولودی بر فطرت به جهان می‌آید آنگاه پدر و مادرش او را یهودی یا نصرانی یا مجوسی می‌کنند" [کل مولود یولدعلی الفطرة، ثم ابواه یهودانه اوینصرانه اویمجسانه] و به همان اندازه که یکی از دو خوی نیکی و بدی برنهاد انسان سبقت گیرد، از خوی دیگر دور می‌شود و اکتساب آن بر وی دشوار می‌گردد. از این رو هرگاه سرشتها و خویهای نیک برنهاد یک تن نیکوکار پیشی جوید و ملکهٔ نیکوکاری

برای وی حاصل آید، از بدی دور می‌شود و پیمودن راه آن بر وی دشوار می‌گردد. همچنین اگر در نهاد آدم بدکار خویها و مهارات بد جایگیر شود، گراییدن او به نیکی دشوار می‌گردد و از آن دور می‌شود."[39]

و جای دیگر با وضوح بیشتری بیان می‌کند:

"اصل قضیه این است که انسان ساخته و فرزند عادات و مأنوسات خود می‌باشد نه فرزند طبیعت و مزاج خویش و به هر چه در آداب و رسوم مختلف انس گیرد تا آنکه خوی و ملکه و عادت او شود، سرانجام همان چیز جانشین طبیعت و سرشت او می‌شود واگر این وضع را در مردم مورد دقت قرار دهیم، نمونه‌های صحیح و بسیاری از آن خواهیم یافت و خدا آنچه بخواهد می‌آفریند."[40]

این گونه اثر پذیریها را ابن خلدون تا سن معینی قبول دارد چنانکه می‌گوید:

"در علوم عقلی و نقلی ثابت شده است که مرحلهٔ چهل سالگی برای انسان نهایتی است که تا آن سن قوای او در افزایش و رشد و نمو می‌باشد و همینکه به این سن می‌رسد، طبیعت مزاج او مدت معینی از رشد و نمو باز می‌ایستد و آنگاه روبه انحطاط می‌رود."[41]

د ـ انسان در جدول دگرگونیها

برپایهٔ نظریات و آراء ابن خلدون تربیت و آموزش، ایجاد نوعی دگرگونی است که برپایهٔ ارزشهای اخلاقی و اجتماعی منتج از "عمران" در انسان حاصل می‌شود.

ابن خلدون از یکسو اعتقاد دارد، "طبیعت و ذات انسان که عبارت از مراحل جهل ذاتی و دانش کسبی اوست"[42] و کسب دانش را برای رسیدن به کمال لازم می‌داند، او در عین حال بیش از همه اندیشمندان معاصر به مبحث "از خود بیگانگی" یا «الیناسیون» انسان وقوف دارد و چنین بیان می‌کند:

"چون ایمان به دین در میان مردن تقلیل یافت و مردم از احکام فرمانروایان پیروی کردند و رفته رفته شرع جنبه دانش و صناعتی بخود گرفت که باید آنرا از راه تعلیم فراگیرند و مردم به تمدن و شهرنشینی و خوی فرمانبری از فرمانها و دستورهای حکام گرائیدند، از اینرو شدت دلاوری آنان نقصان پذیرفت. پس ثابت شد که فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی [= منظور مکتبی و دبستانی] مایه تباهی دلیری و سر سختی است. زیرا حاکم و رادع آنها بیگانه و بیرون از ذات آدمی است، در صورتی که احکام شرعی تباه کننده نیست چه رادع آنها ذاتی است و به همین سبب این فرمانهای حکام و تعلیمات عرفی از جمله عواملی است که در ضعف نفوس و در هم شکستن دلاوری و نیروی مبارزه شهرنشینان تاثیر می‌بخشد. از آن رو که مایه رنج بردن نوزادان و کهنسالان آنان می‌شود، در صورتی که بادیه‌نشینان از این وضع به کلی برکنارند چه

آنها از فرمانهای حکام و تعلیم و آداب دورند".[۴۳]

ابن خلدون تحقق این دگرگونی (= تربیت از طریق آموزش) را از دو راه می‌داند:

۱ - **تقلیدی**، چنانکه گوید:

"هر فرد بشر به میزانی که در عالم واقعیت برای او آموختن تجاربی میسر می‌گردد، آنها را در رفتار با همجنسان خویش بکار می‌بندد چنانکه بر وی آشکار می‌شود چه شیوه‌ای را برگزیند. و انجام دهد و کدام روش را فرو گذارد و تجربهٔ مزبور برای او در نتیجه ممارست به منزله عادت و ملکه‌ای می‌شود که آن را در طرز رفتار خود با همنوعانش به کار می‌بندد و کسی که این شیوه را در جریان زندگی خود پیروی کند بر هر قضیه‌ای آگاهی می‌یابد و تجربه آموختن ناچار باید بگذشت زمان حاصل آید لیکن گاهی خداوند به دست آوردن تجربه را در نزدیکترین زمانها برای بسیاری از افراد بشر به آسانی میسر می‌سازد و آن هنگامی است که از پدران و نیاکان خویش و بزرگان و مشایخ قوم تقلید کند و تجارب را از آنان فراگیرد و تعالیم ایشان را بیاموزد. آنوقت نیازی نخواهد داشت که دیر زمانی در جستجوی وقایع ممارست کند و معانی مزبور را از میان آنها برگزیند."[۴۴]

۲ - **اکتسابی**، ابن خلدون همه دانش‌ها و آگاهی‌ها و رفتارها را تقلیدی نمی‌داند زیرا اعتقاد دارد: "بشر به علت تردیدی که به دانش او می‌باید طبیعهٔ جاهل و از راه اکتساب و صناعت عالم است. زیرا مطلوب خویش را به یاری اندیشه با شرایط صناعتی به‌دست می‌آورد"[۴۵] یا به بیان دیگر "طبیعت و ذات انسان که عبارت از مراحل جهل ذاتی و دانش کسبی اوست"[۴۶]، از این رو باید موقعیتی برای آموزش وجود داشته باشد. این موقعیت در ارتباط با جامعه و نیازهای جامعه اندک اندک شکل سازمانی خود را بدست می‌آورد و به گونه نهادی جامعه ساخته و پرداخته شده در پیوند با جامعه، تحولات و تطورات وظیفه‌ای یا «فونکسیونل» و اجتماعی پیدا می‌کند.

ادامهٔ مطلب در شمارهٔ بعد

ادامهٔ مطلب در شمارهٔ بعد

زیرنویس

۱ - مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷ ش) ۷۲۳/۲

۲ - حدود العالم... به اهتمام منوچهر ستوده (تهران، دانشگاه تهران ۱۳۴۰ ش) ص ۱۷۷ و ۱۷۸ + این سرزمین وسیع در زمان، شامل چهار کشور است:

لیبی، با وسعت ۱/۷۶۱/۰۰۰ کیلومتر مربع (۱/۱ برابر ایران)

تونس، با وسعت ۱۶۴۰۰۰ کیلومتر مربع (۱/۱۰ ایران)

الجزایر، با وسعت ۲/۳۸۲/۰۰۰ کیلومتر مربع (۱/۴ برابر ایران)

مراکش، با وسعت ۴۵۱/۰۰۰ کیلومتر مربع (۲/۷ ایران)

بی‌تردید بخشهایی از سودان، چاد، نیجر، مالی، موریتانی و صحرا نیز در مغرب قرار داشته و بدین اعتبار یکی از بزرگترین منطقه‌های جغرافیایی جهان به شمار رفته است. برای آگاهی بیشتر ←

DESPOIS (JEAN)
L´AFRIQUE DU NORD
[= GEOGRAPHIE] , Paris 1958

۳. طارق بن زیاد، پس از عبور از دریا در دامنه کوههای مشهور به هرکولس **Hercules** (که بعدها مورخان نام جبل الطارق را به آن دادند و به فرانسه و انگلیسی هم همین نام "Gibraltar" را دارد) دستور داد تا تمام کشتی‌ها و آذوقه‌ها را به آتش کشیدند، تا راه بازگشت باقی نماند. این امر مورد اعتراض فقیهان قرار گرفت که مرحوم اقبال لاهوری آنرا به نظم کشیده است:

طارق چو بر کرانه اندلس سفینه سوخت
گفتند کار تو زنگاه خرد خطاست
دوریم از سواد وطن باز چون رویم
ترک سبب زروی شریعت کجا رواست؟
خندیدودست‌خویش به شمشیر برد و گفت
"هرملک ملک ماست‌که‌ملک‌خدای‌ماست"

۴ ـ اغلبیان جزیره صقلیه (سیسیل) و جزیره‌های دیگری را در مدیترانه فتح کردند و تمدن اسلامی را در آن دیار گسترش دادند که بسان تمدن اندلس، هر چند در رابطه با شمال افریقاست، اما به پژوهش دیگری نیازمند است.

۵ ـ برای آگاهی بیشتر ←

اسعدی (مرتضی) **جهان اسلام**، بخش الجزایر، تهران، نشر دانشگاهی ۱۳۶۶ ش

بروکلمان (کارل)

تاریخ ملل و دول اسلامی، ترجمه دکتر هادی جزایری تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۶ ش

Gautier (E.F).
Le passe de L´Afrique du Nord ,
Paris 1952

۶ ـ **فلسفه تاریخ ابن خلدون** ترجمه مجید مسعودی (تهران ـ بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۲ ش) ص ۲۹ و ۳۰.

۷ ـ همان کتاب ص ۳۰ و ۳۱.

۸ ـ فن گرونبام (گوستاو)، **وحدت و تنوع در تمدن اسلامی** (فصل "تعصب و سرگردانی در افریقای شمالی" نوشته راجرلوتورنو)، ترجمه عباس آریانپور، (تبریز معرفت. فرانکلین ۱۳۴۲ ش) ص ۳۵۰ ـ ۳۸۵

۹ ـ کلیت جهانی تمدن اسلام با تمام ویژگیها به گونه‌ای بود که برای مثال ابن خلدون تونسی طغرا نویس و حاجب و وزیر دولتهای اندلس و شمال افریقا، در سرزمین مصر به مقام والای قاضی القضاتی می‌رسد و در جامع الازهر تدریس می‌کند و در شام با تیمورلنگ ملاقات می‌نماید. یا امام محمد غزالی طوسی در سال ۴۸۸ ق کتاب فلسفی **تهافه الفلاسفه** را می‌نویسد و ابن رشد اندلسی در سال ۵۷۶ ق کتاب **تهافه التهافه** را در رد دعاوی غزالی تصنیف می‌کند. یا ناصرخسرو علوی از قبادیان پس از سال ۴۳۷ ق، به غرب عالم اسلام سفر می‌کند. و از مساجد "شام و قیروان" سخن به میان می‌آورد و ابن بطوطه متولد طنجه مراکش سیصد سال پس از وی، با پسر امیرالامرای چین سوار کشتی در رود مشهور "یانگ تسه کیانگ" شعر سعدی شیراز را از زبان موسیقی‌دانان چینی می‌شنود که با "آهنگی عجیب" می‌خوانندند:

تا دل به مهرت دادهام، در بحر فکر افتادهام
چون در نماز استادهام، گویی به محراب اندری

۱۰ ـ **مقدمه** ج ۲ / ص ۷۲۳

۱۱ ـ در آثار عرفانی از جمله در **الغربة الغربیه**، **آواز پرجبرئیل**، **صفیر سیمرغ** شیخ شهاب‌الدین سهروردی و دیگر عارفان مسلمان، **شرق** مظهر روشنایی و **غرب** جهان تاریکی به شمار رفته است و زمانی که نشانه جغرافیایی غرب به گونه نماد بیان می‌شود، غالباً "قیروان" یاد می‌گردد، گویی دورترین نقطه غرب (= تاریک‌ترین) جهان می‌باشد. در دوره شکوفایی تمدن اسلامی و ایرانی، حافظ شیرازی در مدح شاه شجاع می‌گوید:

آن کیست که به ملک کند با تو همسری
از مصر تا به روم و زچین تا به **قیروان**

و در قصیده دیگر در مدح شیخ ابواسحق سروده است:

عروس خاوری از شرم رای انور او
به جای خود بودار راه **قیروان** گیرد

این امر در قرنهای بعد نیز تداوم یافته و در دوره فروریختگی مدنیت اسلامی و آغاز سلطه استعمارگران اروپایی، مورخ دربار فتحعلی شاه قاجار، وقایع نگار مروزی (هما) در مدح پادشاه چنین آورده است:

شاهی مسلم است ترا زآنکه می‌کنند
از خاوران اطاعت تو تا به **قیروان**

۱۲ ـ برای آگاهی بیشتر ← غنیمه (عبدالرحیم)، **تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی** ترجمه دکتر نورالله کسایی (تهران یزدان ۱۳۶۴ ش) ص ۷۱ ـ ۷۲

۱۳ ـ دورانت (ویل)، **تاریخ تمدن** (تمدن اسلامی)، ترجمه ابوالقاسم پاینده (تهران، اقبال ۱۳۴۳ ش) ص ۲۲۵

۱۴ ـ **تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی** ص ۷۱ ـ ۷۲

۱۵ ـ به شمارش گوستاو لوبون جامع مزبور دارای سیزده شبستان و هر شبستان دارای بیست طاق (در جمع دویست و هفتاد ستون) می‌باشد ← **تمدن اسلام و عرب**، ترجمه سید محمد تقی فخرداعی گیلانی (تهران، علی اکبر علمی ۱۳۱۸ ش) ص ۳۳۹ ـ ۳۴۰

۱۶ ـ در دوره معاصر، یعنی از سال ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۳م، دانشگاه مزبور دوره جدیدتری از فعالیت‌های خود را آغاز کرد. سلطان مولای یوسف، طبق فرمانی از علما و متخصصان خواست تا برنامه‌ریزی

جدید و سازنده‌ای به وجود آورند. طبق این برنامه تحصیلات به ابتدایی و متوسطه و عالی (نهایی) تقسیم شد. هر چند این امر با پاره‌ای مخالفت‌ها روبرو شد، اما در سال ۱۳۵۰ق / ۱۹۳۱م، با کوشش ملک محمد بن یوسف و پشتیبانی علمای اصلاح طلب، تحصیلات سه مرحله‌ای (سه سال ابتدایی، شش سال متوسط و سه سال عالی) در دو بخش دینی و ادبی عملی گردید و نزدیک به چهل مدرس رسمی در رشته‌های مختلف دینی و نیز تاریخ و جغرافیاو هندسه به تدریس و تعلیم پرداختند. برای آگاهی بیشتر **تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی** (کتاب العاشیب تالیف استاد عبدالله کنون) ص ۷۲-۷۷

۱۷ - **تمدن اسلام و عرب** ص ۳۳۶

۱۸ - **تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی** ص ۱۶۰ - ۱۶۱

۱۹ - همان کتاب ص ۷۳

۲۰ - همان کتاب ص ۳۴۷

۲۱ - **تاریخ تمدن** (تمدن اسلامی) ص ۲۲۴ - ۲۲۵

۲۲ - پس از ابن خلدون نیز تا ظهور استعمار و از میان رفتن استقلال جامعه‌های اسلامی، دانشمندان گرانقدر دیگری نیز از افریقای شمالی برخاسته‌اند چون:

- طبیب ابوالقاسم وزیر (زنده در سال ۹۹۴ق / ۱۵۸۶م) **پزشک و طبیعی‌دان**

- المقری تلمسانی، صاحب کتاب بسیار با ارزش **نفخ الطیب** در تاریخ اسپانیا (متوفی ۱۰۴۲ق / ۶۳۳م) **مورخ**

- العیاشی المغربی، صاحب کتاب **ماءالموائد** (متوفی ۱۰۹۰ق / ۱۶۷۹م) مورخ و سیاح

- ابن زاگور، شارح دیوان حماسه (متوفی ۱۱۲۰ق / ۱۷۰۸م) **شاعر و ادیب**

- حافظ ابوالعلاء عراقی (متوفی ۱۱۸۳ق / ۱۷۶۹م) **محدث**

- ابن الغداری المراکشی، صاحب کتاب **البیان المغرب** (متوفی قرن سیزدهم‌هجری) **مورخ و ادیب**. برای آگاهی بیشتر ← **تاریخ دانشگاههای بزرگ اسلامی** ص ۷۳-۷۷ و **تاریخ ادبیات عرب تالیف** ج. م. عبدالجلیل، ترجمه دکتر آذرتاش آذرنوش (تهران امیرکبیر ۱۳۶۳ش) ص ۲۱۲ و ۲۲۳، ۲۳۹، ۲۵۳، ۲۵۷

۲۳ - مهدی (محسن) **فلسفه تاریخ ابن خلدون** ص ۲۲

۲۴ - **اندیشه واقع‌گرای ابن خلدون** ترجمه یوسف رحیم‌لو (تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۶ ش) ص ۱۵.

۲۵ - **فلسفه تاریخ ابن خلدون** ص ۵۳

۲۶ - برای آگاهی بیشتر ← فیشل (والتز) **ابن خلدون و تیمورلنگ**، ترجمه سعید نفیسی و نوشین دخت نفیسی تهران - زوار (بی‌تا).

۲۷ - پنج باب بر شمرده در جلد اول (ترجمه) صفحات ۶۷۲ - ۱ و جلد دوم صفحات ۸۵۸ - ۶۷۳ آمده است.

۲۸ - باب ششم از صفحه ۸۵۹ تا صفحه ۱۲۹۲ جلد دوم (ترجمه) است.

۲۹ - مقدمه (جلد دوم) ص ۴۲ - ۱۱۴۱

۳۰ - همان کتاب ص ۱۱۴۲

۳۱ - مقدمه (جلد اول) ص ۷۴

۳۲ - همان کتاب ص ۷۴ و ۷۵

۳۳ - همان کتاب ص ۷۵

۳۴ - همان کتاب ص ۷۸

۳۵ - همان کتاب ص ۷۸ و ۷۹

۳۶ - همان کتاب ص ۷۷

۳۷ - همان کتاب ص ۷۹

۳۸ - همان کتاب ص ۷۷

۳۹ - همان کتاب ص ۲۳۱

۴۰ - همان کتاب ص ۲۳۶

۴۱ - همان کتاب جلد دوم ص ۷۵۰

۴۲ - همان کتاب ص ۸۷۲

۴۳ - همان کتاب جلد اول ص ۲۳۸ و ۲۳۹

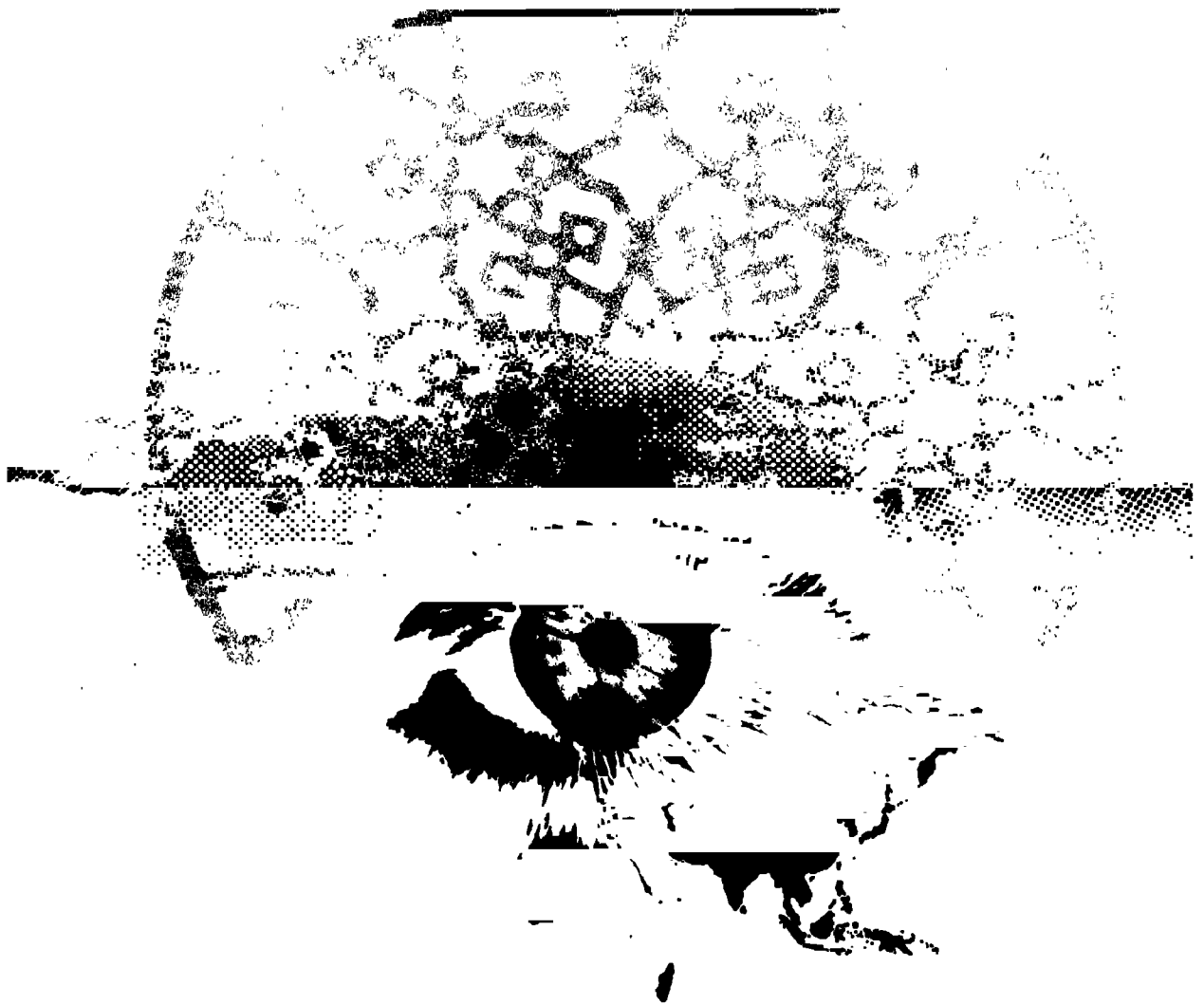
۴۴ - همان کتاب جلد دوم ص ۸۶۵

۴۵ - همان کتاب ص ۸۶۹

۴۶ - همان کتاب ص ۸۷۲

خاورشناسان نوین! ما

پرسی کمپ

ترجمهٔ جلال ستاری

طی سی سال اخیر، چهرهٔ نوینی در شرق‌شناسی پدیدار گشته که می‌خواهد هم با مکتب کهن شرق‌شناسی، یعنی، شرق‌شناسی پیش از جنگ، فاصله گیرد و هم از قدرتهایی که این مکتب با آنها پیوندهای تنگاتنگ داشته، دوری گزیند. امروزه در نظر جهان خارج از قارهٔ اروپا که به تازگی از قیومیت استعمار رهایی یافته و هنوز با بدگمانی به خاورشناس می‌نگرد، شرق‌شناسی نوین با سیمایی از پیش روشن و صادقانه و بی‌ابهام ظاهر می‌شود و چون این خاورشناس نوین، بر آن است از مناسبات با قدرتهای حاکم، ماهرانه اجتناب ورزد و در قلمرو تحقیق و نویسندگی آزادی داشته باشد، می‌کوشد تا در میدان عینیّت و علم‌گرایی و حقیقت‌خواهی و حتی همدمی و همدلی با موضوع تحقیق خویش جولان کند؛ بنابراین از هرگونه داوری ارزشی خودداری می‌ورزد و کسی را که خودی نیست با احترامی که شایسته اغیار است،

می‌پذیرد. به نظر می‌رسد غلط نباشد اگر بگوییم آزادی و استقلال خاورشناس نوین، امروزه، با دو معیار سنجیده می‌شود: فاصله‌گیری وی با مکتب کهن خاورشناسی و نیز نیرو و شوقی که وی را بر آن می‌دارد تا از مقامات رسمی حکومتِ «نواستعماری» دوری گزیند. بدین گونه رهیدگی خاورشناسی و رهایی جهان سوّم با هم تلاقی می‌کند و بنابراین عزم و همّتِ حقیقت‌جویی و همدلی و همدمی در عین عینیّت، راه گریزی است که با پیمودنش از دسترس قدرت دور می‌شویم و به آنجا می‌رسیم که سرانجام می‌توانیم استقلال و آزادی فکر و قلم و کیفیت انسانی خویش را دوباره به دست آورده اثبات کنیم. گفته می‌شود که تنّبه یا به خودآمدن و حتی انقلاب، خواه معرفت شناختی و خواه ذهنی، پایه و اساس گفتار تازهٔ ما در باب شرق است.[۲]

یونسکو و سازمان مللی دیگر

امّا آیا این شرق‌شناسی جدید به راستی در خلاء سیاسی، دور از حوزهٔ نفوذ سیاست، جولان دارد و نتیجهٔ تنبّه محض و ثمرهٔ ذات مستقل و مختاری است که به میل و خواستِ خویش سخن می‌گوید؟ یا آنکه با حکومت، در صف آرایش برای ادارهٔ مناسبات امروزین میان شرق و غرب، همکاسه و همدست است؟

در واقع، خاورشناسی نوین، چنان که خواهیم دید، به جای آنکه بر ذاتی مستقل و مختار و نوعی تنبّه مبتنی باشد، در شکلی از قدرت حاکمه مندج و با آن هماهنگ شده است که به خاورشناسی نوظهور، انسجام می‌بخشد و ضامن معقولیّت آن است.

پیدایش این شکل غالب قدرت که مباحث جدید در باب شرق از آن نشأت می‌گیرد، در واقع به دوران بین دو جنگ باز می‌گردد. این شکل خاص شرق‌شناسی در عصر نهضت گستردهٔ استعمار زدایی سالهای پنجاه و شصت، بر کرسی نشست و صف‌آرایی جدیدی را بنیان نهاد که «متروپل»های قدیم را به امپراطوریهای گذشته‌شان گره می‌زد. کشورهای غربی، خواه‌ناخواه، مجبور به ارزیابی مجددّ سیاستشان در قبال جهان سوم و کنار گذاشتن اعمال قدرت مستقیم نظامی و اقتصادی و اختیار مداخلهٔ غیرمستقیم و هجوم دیپلماتیک و فرهنگی-با لطف و دلربایی، به جای آن اقدامات پیشین، شدند. همزمان، ظهور دولتهای مستقل و آزاد در صحنهٔ بین‌المللی نیز با پیدایش دانِش شرق‌شناسی انقلابی و اصیلِ طرفدار جهان سوم، ملازمه داشت دانشی که آکنده از توقّعات و تمایلات ملی‌گرایانهٔ ترقی و توسعه بود و ارادهٔ آهنینِ بازجست گذشتهٔ مفقود، جانِ هستی‌بخش آن به شمار می‌رفت این دانِش شرق‌شناسی، در مکاتب شرق‌شناسیِ سنتی، چون و چرا می‌کرد و تحقیقاً در این شکل جدیدِ قدرت بود که

* حکومتهای غربی از شرق شناسان خود می‌خواستند تصویری را که نخبگان جهان سوم، از جهان سوم رقم می‌زدند، بر شرق هم بتابانند و در صورت امکان، آن تصویر را زیباتر سازند.

مکتب کهن شرق‌شناسی، نفسهای آخر را کشید و میان ان و حکومتهای غربی، شکافی پدید آمد. حکومتهای غرب هم چون با این خواستِ جهان سوّم که بر تأیید و اثبات وجود خویش تأکید داشت، مواجه شدند، دیدی را که از شرق داشتند و از شرق‌شناسی سنّتی به میراث برده بودند، وانهادند. اینک آنچه حکومتهای غربی از شرق‌شناسان خود می‌خواستند این بود که تصویری را که نخبگان جهان سوّم، از جهان سوّم رقم می‌زدند، بر شرق بتابانند و در صورت امکان، آن تصویر را زیباتر سازند.

ما (شرق‌شناسان) نیز که هرگز لذّت و خوشی اِعمال قدرت به طور مستقیم را نچشیده بودیم، با شادی، نقش زینتی، یعنی، نقش سفیران دیپلماتیک و فرهنگی را که از آن پس به ما محوّل شده بود، پذیرفتیم و بسی خوشوقت شدیم که سرانجام می‌توانیم کفاره گناهان «پدرانمان» را بدهیم و در عین حال موقعیتی به دست آوریم که برایمان سودبخش باشد. از آن زمان، دورانِ مدیترانه و اندالوزی (اندلس) و یونسکو و مکالمه میان مسلمین و مسیحیان و میهمانیهای «کوکتل» آغاز شد، و ما خواستیم این فاصله‌گیری با قدرتهای استعماری و نیز صمیمیّت و محرمیّت نجات‌بخش با سرآمدان و خواص جهان سوّم را، میزانی برای سنجش آزادیِ فردی خود و همدلی و همدمی خویش، ضمن حفظ عینیّت و استقلال قلم و بیان، به شمار آوریم.

امّا از بختِ بد، نتوانستیم تشخیص دهیم که اگر پدرانمان، پیشتر، چاکران حکومتها و قدرتهای حاکم بوده‌اند، ما نوکرانِ چاکران قدرت و حکومتیم؛ یعنی نوکرانِ تکنوکراتها (فن سالاران) و روشنفکران و کاروزان (apparacthik) جهان سوّم؛ و نیز نوکرانِ سیاست شناسان (politologues) و اقتصاددانان و جامعه‌شناسان و کارمندان دست دوّم جهان غرب. طرفِ صحبت پدرانمان، مستقیماً رؤسای حکومتها و دولتها و سرداران (سپهبدان) و مأموران عالی‌رتبه بودند؛ ولی ما با لیدرهای سهنجی

جهان سوّمی و وابستگانِ فرهنگی و دبیران و منشیانِ سازمان ملل سر و کار داریم. خلاصه، درنیافتیم که این انسان‌دوستی و انقلابی‌گریمان، جزء مأموریت پر طمطراقی است که اینک در چارچوب قدرت معاصر، به ما واگذار شده است. در واقع این حواس‌پرتی ما ناشی از وجدان معذّب اروپا بود که فزونی مشاغل و ازدیاد ادارات و کرسیها و سرعت در سخن‌پراکنی، بدان بی‌هوشی و بی‌حسی پایه و مایه می‌داد و سرانجام هریک از ما در این وضع برای خود نفع و مزیّتی می‌یافت. بنابراین با بهجت و شادمانی، شرق‌شناسی سنّتی را لو دادیم و اقدام حکومت مبنی بر الحاق دانش جدید شرق‌شناسی به خود را، نوعی دگردیسی یعنی انقلابِ وجدان دانستیم و ایمان به سیادت و حاکمیت ذات آدمی و استقلال و آزادی وی در نطق و بیان را کراراً یادآور شدیم. و بدین گونه شرق‌شناس نوظهور، به جای استفاده از شکافی که سرباز کرده بود، بسان آدمی خوش مشرب و صاف و ساده، چون بنّاآن شکاف را به هم آورد.

چنان که می‌بینیم گفتگوی اسلام و مسیحیت و "Trilogues"[3] و دیدارهای روشنفکران باهم و بخششهای ممالک نفت‌خیز اسلامی به دانشگاههای اروپا و آمریکا و یونسکو و سازمان مللی دیگر، یعنی به گودِ بین‌الملل و نهادهایی که مبانی و نگاهدار آن به شمار می‌روند و همه در نطق و کلام برای برقراری صلح و آشتی و در زبان و بیان موجد هماهنگی، سهیم‌اند کشیده شده‌است، و قاعده در این عرصه، خود سانسوری است.

همه، باهم مهربانند؛ همه با هم برادرند. امّا ناگزیر باید گفت که بعضی برادران چندان بختیار نبوده‌اند و گناه این بداختری، به گردن استعمار نیز هست. (بانگ: گناه من است، گناه بزرگ من است، mea culpa, mea maxima culpa از ردیف متّهمین اروپایی بلند است). امّا همه چیز تغییر خواهد کرد، کشورهای توسعه یافته - PA: pays avancés) به کمک کشورهای کمتر توسعه یافته :PMP pays - moins - avancés) خواهند شتافت و به زودی، همهٔ ممالک، کشورهای همسان توسعه یافته خواهند شد. روشنفکران غربی که با مزد اندک کار می‌کنند، همچنان به هزینهٔ شاهزاده خانم (درحال حاضر عرب) و به خرج جهان سوّم، به «گردهمایی"ها (colloque) در کشورهایِ آفتابی دعوت می‌شوند و نخبگانِ دولتمدار که همرنگ محیط می‌شوند، گروه گروه در معبد یکتاگرایی یونسکو در پاریس گرد می‌آیند و بدین‌گونه همه با هم برابر و مساوی خواهند بود و سفیدپوست از راه همکاری با سیاه‌پوستِ صدیق و صمیمی و ثابت‌قدم در معتقداتش (bonytrint)، پاک و مطهّر، سپید جامه خواهد گردید (se blanchir) و همهٔ، جامه‌هایی که برای زن و مرد یکسان است ("Unisex") به تن خواهند کرد و ضمیر خنثی (که نه مؤنث است نه مذکر) به کار می‌برند و زبان موسوم به کبوتر انگلیس (Pigeon English)[4] بر زمین حکمفرما خواهد شد. با این همه، هیچ چیز تغییر نخواهد کرد. سندی که به عنوان شاهد مثال برای اثبات این مدّعا دارم، دیوار نبشته‌ای (graffiti) است که در متروی لندن خواندم که چنین نوشته بود: «شاید تنگدستان میراث خواران زمین باشند، امّا قدرتمندان بی‌گمان ثروتهای زیرزمین را به خود اختصاص خواهند داد».

حق فرق داشتن با دیگران

کرّوفرّ و خودستایی و لافزنی، بی‌ارج و اعتبار شده و مورد تمسخر قرار گرفته است و دیگر در علم و هنر جایی ندارد.[5] البته کاملاً از بین نرفته، ولی «صغیر و نابالغ» است و در خانه محبوس؛ چنان که هرگز بیرون نمی‌آید تا هواخوری کند، و در کشورهایی هم که آفتابی می‌شود و دولت به تبرّکش می‌پردازد، سرانجام کاشف به عمل می‌آید که دروغزن است...

نه اینکه اندیشهٔ انسان دوستی و یکتاگرایی که مشغلهٔ ذهنی ماست، منکر وجود اختلاف و تفاوت باشد، بلکه درست بر عکس، در واقع چنین می‌نماید که اختلاف وجود دارد، برای این وجود دارد که هویّتش شناسایی و بررسی و «تصدیق» - و با این بررسی: «حفظ» و پشت سر گذاشته - شود.[6] «موجود عجیب‌الخلقه» (= سامی به اعتقاد رنان Renan) سرانجام، جایش رابه موجود ناقص‌العضو (کشورهای کمتر پیشرفته) داد؛ و منطق فرق داشتن با دیگران، منطق تضادّ و تعارض داشتن با دیگران را از تخت به زیر کشید. گومسلمان، مسلمان بماند و سفیدپوست، سفیدپوست، و سیاه‌پوست، سیاه‌پوست، و همه به اتفاق، جهان هفت‌رنگ فردا را با مایهٔ تنوع خویش، در عین گوناگونیش، بنیاد خواهیم کرد! «حق تفاوت داشتن با دیگران»، شمار روز است، امّا به راستی این «حق تفاوت داشتن با دیگران» چیست و چه معنایی دارد؟ آیا به راستی می‌توان «حقّ تفاوت داشتن» را اعطا کرد، باز شناخت و به پشتوانهٔ منشور و نطق و خطابه محفوظ داشت؟ آیا تفاوت داشتن از این گونه حق‌هاست، یعنی قول و کلام (و منطق) است که موجود قویتر و ریزبین‌تر، تحمیل والزام کرده است؟ یا آنکه حقی است که باید به زور به دست آورد؟ در واقع «حق تفاوت داشتن»، به جای آنکه بر شناخت حقوق استوار باشد، از شکافی که در رابطهٔ مبتنی بر زور و فشار و یا اعمال قدرت پدید می‌آید، بیرون می‌زند. و بدین معنی، حقِ حفظ و صیانت تفاوتهای خویش بادیگران که امروزه وردِ زبانهاست، از همان مقولهٔ احداث پارکهای طبیعی (برای آنکه حیوانات

در آنجا آزادانه بسر ببرند) و حفظِ مناطقی در جنگل و بیشه‌زار (برای آنکه طبیعت به خواست خود و بدون مداخلهٔ انسان عمل کند) و مبارزه در راه حفظ محیط زیست و وضع و تصویب لوایح قانونی برای حفظ انواع جانوران و گیاهانی که در شرف نابودی‌اند، محسوب می‌شود. این «حق فرق داشتن با دیگران»، با «فولکلور» و منظر یا محیطی که آدمی در آن می‌زید (décor)، هم معنی است اما با نفس زندگی مترادف نیست.[7]

این حق، وقتی، هدیهٔ قوی به ضعیف (عطیهٔ انسان سفیدپوست به اسکیمو و به سرخ پوست آمریکایی) باشد، پندار و سرابی است که به طرزی بسیار ناشیانه، آرزوی «جمع‌بندی» و یک کاسه کردن (totalisation) را مستور می‌دارد و از آن ناهمانندی که بیشتر زایلش ساخته بود، فقط سایه و شبحی نگاه می‌دارد. نه، به راستی من هیچ تمایلی ندارم که نهنگی نیلگون باشم.[7]

این منادیانِ «حق تفاوت داشتن»، سرودی در ستایش نابرابری از لحاظ معرفت‌الوجود نمی‌خوانند، نغمه‌ای در ایجاب و اثبات ناهمانندی سرنمی‌دهند، لافزنی نمی‌کنند و کرّ و فرّی هم ندارند؛ بلکه آنچه همواره نزد ایشان مشهود است، همان فروتنی و خاکساری نفس‌گیر و مذلّت‌بار مشهود است؛ یعنی فروتنی و خاکساری دروغین رسولان الهی است که گنهکاری و تقصیر برای نوع بشر را به ارمغان می‌آورند. شعارِ «زنده باد ناهمانندی»، شعاری نادرست و موجب به خواب رفتن هوش و حواس است. تنها فریاد «زنده باد ناهمانندی من»، منی که با دیگران تفاوت دارم، که البته بانگی نامفهوم و هراسناک است، ارزشمند است. امّا تصدیق این امر، دست کم به معنای تن دردادن به خشم و غضب و سر فرود آوردن در برابر قدرت یا عزم قدرت‌جویی و پذیرش این امر است که دفاع و حمله یکی است.[8] تصدیق این امر، خاصه برای پرهیز از وضع معنایی کلّی، و به بیانی دقیقتر، معنایی به مقیاس عالم، است. و این، تحقیقاً چیزی است که مایلند به هر قیمت، از آن اجتناب ورزند. در نتیجه انسان‌دوستی یکتاگرا با همه روایاتش؛ (شرق‌شناسی نو، لیبرال مسلک، ترقیخواه و پیشرو، مذهبی یا لامذهب) علیه هر چیزی که معنا و جهتی جهانشمول برای خود قبول ندارد و برنمی‌تابد و سلطهٔ الگوهای ادراک وحدانی را متزلزل می‌سازد - یعنی علیه اهل اشراق و طرفدار منحرف و لجباز خویش و کارگریز و شکارچی نهنگ و بازرگان شرق یا بت‌پرستی که در نظرش به دست آوردن دو تکه چوب صلیب، به افروختن آتش جنگی می‌ارزد - بسیج می‌شود. شاید امروزه به آستانهٔ گسیختگی نوینی نزدیک می‌شویم که منادیِ شکل جدیدی از قدرت امتی است که می‌تواند نوعِ قدرتی را که پس از جنگ پدید آمد و انسان‌دوستی یکتاگرا را تیمّن و تبرّک کرد و پایه‌های اقتدارش را بر اذهان و وجدانهای مردم بنیان نهاد، از اعتبار ساقط کند.

آرماگدون[9]

نخست باید به این مطلب اشاره کنیم که احساس قصور و گناهی که از غارت جهان سوم و نیز بر اثر نازیسم پدید آمده، در پستوی حافظه جای گرفته و به دست فراموشی سپرده شده است، زیرا استعمارزدایی پایان یافته است و جهان سوّم اینک چنگ و دندان نشان می‌دهد و پرخاشگر رخ می‌نماید، حال آنکه چپاول و تاراج که این بار به دست بومیان صورت می‌گیرد، ادامه دارد.[10]

سپس نسلی که از آخرین جنگ زخمی برداشته که بهبود نمی‌یابد، روی در نقاب خاک می‌کشد و با ناپدید شدنش، رؤیت همگانی سوختن و قربانی شدن وجود، علی‌العموم، زایل می‌گردد. از عصر ظهور بمب اتم تاکنون بیش از صد و ده جنگ بزرگ در سراسر کرهٔ زمین اتّفاق افتاده اما انهدام زمین براثر انفجار اتمی که سخت مایهٔ بیم و هراس است، صورت نگرفته است. مردم سرانجام پی برده‌اند که ممکن است جنگی، ولو به مقیاسی گسترده حتی در نقاط «حسّاس»، راه انداخت، بی‌آنکه صلح جهانی و آیندهٔ بشر، به خطر افتد و در معرض نابودی قرار گیرد.[11]

به رغم تکثیر سلاحهای اتمی (یا شاید به علت آن)، احتمال وقوع جنگی نهایی ضعیف می‌شود و سلاحهای متعارف اندک اندک حقوق خود را بازمی‌یابند که دیرزمانی به دست برادر بزرگشان غصب شده بود و دیگران را از خیال حمله منصرف می‌ساخت. به مرور که شبح گریبان‌گیر قارچ اتمی زایل می‌شود، جاه‌طلبیها و توفندگیها و محاسبات و بیاناتی که تاکنون ممنوع بودند، بر صحنهٔ ژئوپولیتیک و دیپلماسی ظاهر می‌گردند و نگاه مکاشفتی [آپوکالیپسی] از جهان را که چون دیوی دوسر و ثمرهٔ جنگِ سرد است ، بی‌رنگ می‌کنند، و به همین جهت، همهٔ سازمانها و ایدئولوژی‌ها و شعارهای وحدت‌گرا و اخته‌کننده را که به مثابهٔ وجدان (معذّب) آن نگاه است، متزلزل می‌سازند. همزمان، ایدئولوژیهای نوع دوستانه و یکتاگرا و قایل به اجماع و رضامندی عموم (universalisme، عام‌گرایی) که از عقیدهٔ ضدِ جهان فکری مانوی دفاع می‌کنند، سست می‌شوند. تصادفی نیست که امروزه شاهد بی‌اعتباریِ روزافزونِ سازمانهای بین‌المللی هستیم که به اسطورهٔ وحدت‌گرایی توشه و مایه می‌رسانند و آن را تبلیغ و اشاعه می‌دهند و دعوی دارند که موعد محتوم انفجار اتمی را به تأخیر می‌افکنند و مانع از جنگهای محلی و موضعی می‌شوند. در نتیجه گره جنگهای موضعی و محلّی و با سومین (و آخرین) جنگ جهانی، باز می‌شود. و ناگهان، سازمانهای بین‌الملل تعاون

و همکاری و گفتگوی سالم بی‌غلّ و غش میان اقوام و ملل، سیمای خود را نشان می‌دهد؛ مکانهایی شاخص و ممتاز برای پرگویی (logorrè)، مصادری برای لفّاظی که بیش از پیش، در پنهان داشتن واقعیتی که بر آنها سر است و فزونی می‌یابد، دچار مشکل می‌شوند.[۱۲] نظریّات در باب به آخر رسیدن دور بشر که بامایهٔ اندیشه‌های کلاسیک، ظرافت و قداست یافته[۱۳]، ازهم می‌گسلد و ما متحملاً امروزه در موقعیتی شبیه به موقعیت مسیحیان در قرون وسطی بسر می‌بریم که همچنان آخرزمان و پایان جهان و سلطنت دجّال را انتظار می‌کشیدند که وقوع و ظهورش، در هزار سال پیشگویی شده بود.

در افکار خود از روان پرستی مولود بروز جنگ اتمی به روان‌پرستی زاییدهٔ وقوع حادثه‌ای هسته‌ای، از محتوم بودن حادثه‌ای هسته‌ای به باورداشتن قضا و قدر، و از مفهوم تصاعد «منطقی» (تشنّجات، تسلیحات و ...) به مفهوم «عجیب و خارق الطبیعه» بودن چیزی، رسیده‌ایم. امروزه قطعاً وقوع حادثه‌ای هسته‌ای (پیدایی شکافی در نیروگاه اتمی و خروج مایع یا بخار از آن) بیش از درگیری حساب شده و پیش‌بینی شدهٔ جنگی اتمی به مقیاس کرهٔ زمین، مایهٔ هراس است. حتّی در منطق نظامی، مشغلهٔ ذهنی، امکان وقوع حادثه و احتمال ارتکاب اشتباهی است که موجب پرتاب برگشت‌ناپذیر موشکی هسته‌ای و «عواقب چاره‌ناپذیر آن» می‌شود. اصرار فزاینده بر سر امکان وقوع حادثه، نمودار همّ و غمّ و دلمشغولی اندیشه‌ای مکاشفتی [آپوکالیپسی] است که اینک باید دلایل موجّه خود را در حول و حوش منطق جنگ و در مقولات «شگرف و خارق عادات» که خارج از آن اندیشه زاده شده‌اند (از قبیل حادثه، سانحه، اشتباه، خطا، جنون، زوال عقل و خرد) بجوید.

مادام که ترس از وقوع حادثه باقی است، رؤیت مکاشفتی جهان کاملاً زایل نخواهد شد. با این همه، مفهوم حادثه و سانحه، روشنگر پیدایی نرمشی در شاکله‌های ذهنی ماست و از آن حکایت دارد که روان‌پریشی‌ای که در وجودمان لانه کرده، ترکمان می‌گوید. فی‌الواقع در نُه دهم موارد (و در همهٔ مواردی که وقوع تصادفی یا «نابخردانهٔ» انفجاری هسته‌ای، متضمّن ساختار نظامی و ابر قدرتها نیست)، سانحهٔ اتمی چه از لحاظ میدان عمل و بُرد و چه به لحاظ اثرات و عواقبش (خروج گاز یا مایع از نیروگاهی هسته‌ای در فرانسه، وقوع حادثه به هنگام آزمایشی اتمی در اقیانوس آرام و حتی بمباران اتمی پاکستان توسط هند، یا بمباران اتمی بغداد توسط اسرائیل)، در اصل و تا آنجا که قابل پیش‌بینی است، محدود است و تلاش برای جلوگیری از بروز چنین سوانحی مربوط به مناطق ژئوپولیتیک محدود و گروههای معدود همان مناطق محدود و گروههای معدود را ملتزم می‌سازد. اگر اروپا را، میدان نبرد میان ابرقدرتها تصور کنیم، یا ساکنان منطقه‌ای که در آن، نیروگاهی اتمی ساخته شده و غیره. بنابراین مفهوم حادثه این نتیجه را دارد که منازعات جزئی را به جای منازعات کلّی، شاخص و ممتاز می‌کند و هویتهای شخصی و منفرد در عالم وجود را (از قبیل اروپاییانی که در معرض تهدید خطر (موشکهای) پرشنیگ یا س س - ۲۰ قرار دارند، پنسیلوانیایی‌هایی که در سایهٔ نیروگاهی اتمی می‌زیند) به زیان هویّتهای شامل و کلّی و متعهد (بشر، بشریّت)، ارزشمند می‌سازد.[۱۴]

امّا مفهوم سانحه از این هم بیشتر معنی دارد. درواقع اگر سانحه جزء لاتیجزّای ممکن بودن حادثهٔ هسته‌ای است، معذلک بیرون از دایرهٔ محتومیّت حادثهٔ هسته‌ای قرار دارد (آن حادثه بیش از آنکه قطعی باشد، محتمل است، و بیش از آنکه محتمل باشد، ممکن است)، سانحه که بنابه تعریف، سرخود و غیرقابل پیش‌بینی است، به مقدار زیاد، برون از حیطهٔ نظام جنگی و منطق آن، واقع است؛ یعنی، تابع قوانین حاکم بر تنشهای بین‌الملل نیست، و به بروز بحرانی باز بسته نیست، و در فرایند تصاعدی که سانحه، نقطهٔ اوج و آستانهٔ کیفی گسیختگی آن فرایند محسوب تواند شد، نمی‌گنجد. در واقع مفهوم سانحه رشتهٔ پیوند الزامی میان جنگ متعارفی و جنگ اتمی، و منازعات موضعی و بازپسین جنگ جهانی را می‌گسلد و در نتیجه، گسترش بی‌حدّ و حصر جنگهای متعارفی و منازعات موضعی را که سرانجام از چنگ خوف و هراس به پایان رسیدن تاریخ و جهان رهیده‌اند، مجاز می‌دارد. در واقع سانحه به حسب اینکه هویّتش، هویّت «چیزی خارق عادت» است که در منطق نظامی نمی‌گنجد، به دولتها و مردم اذن و رخصت می‌دهد که بدون عقده، با یکدیگر به جنگ و ستیز بپردازند و پیش از آنکه «انسان» قلمداد شوند، سفیدپوست و سیاه‌پوست و یهود و مسیحی، باشند که تأثیر آن بر مبنای انسان‌دوستی وِجدانی ما مشهور و محسوس است.

«همگانی شدن» ("دموکراتیزاسیون") سلاح هسته‌ای و نشر و پخش آن، درواقع واقعیت سلاح هسته‌ای را امری پیش پا افتاده کرده است و بشریّت را از طریق پخش و پراکندگی منابع ممکن (سلاحهای هسته‌ای) و حوزه‌هایی که احتمالاً ویران می‌شوند، «اتم‌زده» ساخته است. این پخش و پراکندگی و تکثیر موجب می‌شود که واقعیت سلاح هسته‌ای بیش از بیش از حیطهٔ اختیار «بشر» خارج شده و در دامان جماعت خاصی فرو افتد که در صف‌آراییهای موضعی که بیشتر زیستی و حیاتی است تا مرامی و عقیدتی، با آن معامله کنند. بنابراین رفته رفته از محتوم بودن تقدیر هسته‌ای که به صورت نظامی وحدت‌آفرین عَلَم می‌شود به تقدیرگرایی و از مقاومت

مسلکی و مرامی و متعهّد به انواع مقاومتهای وجودی و موضعی میل می‌کنیم. و بدینگونه صحنهٔ وحدت‌آفرین انسان‌دوستی و مذهب اصالت وجود بشری ناگهان کج می‌شود و توازن و تعادلش به هم می‌خورد. قطعاً در باب جنگ اتمی به عنوان یکی از مبانی دید وحدانی ما از جهان و انسانها که چون مجاور هم زندگی می‌کنند و یکسان آسیب می‌بینند، پس همبسته‌اند، به قدر کفایت تفکّر نشده است.[۱۵]

چنین است که نخستین آثار و علائم شکل‌بندی درپی دوران و متعاقب رؤیت مکاشفتی، پدیدار می‌گردد که مایهٔ تشویش انسان‌دوستی وحدت‌گرا و مذهب اصالت وجود بشری است که مبانی اندیشه و عملها محسوب می‌شود. از این رو پیامبرانی که جزمیگری و نژادپرستی را افشاء می‌کنند و ما را از واکنشی که برای بشر شوم خواهد بود، برحذر می‌دارند و بر مرگ انسان می‌گریند، به نحو فزاینده‌ای رخ می‌نمایند.

استیلای زبان‌پریشی

نه دوران پس ازمذهب اصالت وجود بشری و نه ظهور پدیده‌هائی فاقد وحدتگرایی، به منزلهٔ احیاء تعصّب و جزمیگری نیست. این دوران و این پدیده‌ها، برخلاف جزمیگری که عقب گرد است، در واقع پیشتازی و سبقت گرفتن بر حوادث است، بسان سکاهایی (Scythe) که به توصیف هررودت در هنر تن در ندادن به جنگ استاد بوده‌اند.[۱۶] آن دوران و آن پدیده‌ها، برخلاف جزمیگری که محصول دورانی دیگر است و عصر جدید یدک می‌کشد، احتمالاً در شکل‌بندی دوران پس از عصر جدید، جا می‌افتند و بدون شک با جزمیگری و نژادپرستی خلط نمی‌شوند، گرچه کوشش براین است که آنها را به هر قیمت که شده در آن دو مقوله بگنجانند. در واقع، جزمیگری و نژادپرستی عصر جدید و دورانِ پیش از عصر جدید، به دو شکل اساسی ظاهر می‌گردد؛ از سویی به صورت گرایش به جهات جزیی و شخصی و سعی شخص یا قوم در حفظ خصوصیات جزئی خویش نسبت به جمع (Particulariame) به گونه‌ای که فقط می‌توانند به جزئیات و خصایص شخصی بیندیشند و دل ببندند و با جهان برون که خارج از محدودهٔ آن علاقه‌مندیها و دلبستگیها واقع است بیگانه‌اند و قادر به تأثیرگذاری در آن جهان نیستند (مثل قبیله‌ای از پیگمه‌ها)؛ و از سوی دیگر ویژه‌گرایی (Particulariame) که برخلاف گرایش پیشین، به جهان خارج توجّه دارد و می‌خواهد در آن تأثیر و نفوذ کند و می‌کوشد تا آن را مثل خود بسازد و بپردازد (اسلام، توسعه‌طلبی اروپایی، فاشیسم، کمونیسم). در حالی که پدیده‌های خاص یا شخصی و خصوصی و فاقد وحدتگرایی، که امروزه، انسان دوستی و مذهب اصالت وجود بشری در آنها مستغرق شده‌اند، اموری کاملاً متفاوت هستند. در این زمینه، منظور ویژگیها و جزئیات و خصایصی است که پس از توجه به جهان خارج و اندیشه در باب آن و شناختش به یاری علم، از قبول و تصدیقش به لحاظ عاطفی، امتناع می‌شود.[۱۷] این خصوصیت، تصویر خود را در آینهٔ جهان و انسان نمی‌بیند و با وجود آنکه به جهان و انسان توجّه داشته و در بابشان به تفکّر پرداخته، از اعمال نفوذ و تأثیرگذاری در آنها می‌پرهیزد. بنابر این، این خصوصیت هیچ «طرحی» ندارد و برخلاف ویژه‌گرایی دستهٔ اول (پیگمه‌ها)، دورانی که پس از دوران جدید آمده، شاکله‌های ادراک وحدتگرایانه را تجربه کرده است، و برخلاف ویژه‌گرایی دسته دوم (اسلام)، طرحهای وحدت‌آفرین ندارد؛ و در مقابل اعتقاد آنها به ناکجاآباد (utopie)، غیرگرایی (hètèrotopie) (میشل فوکو) را علم می‌کند. همچنان که حقیقتاً جنگ اتمی هرگز به عنوان مبنای وحدت منظور نشده ، ناکجاآباد (utopie) نیز به عنوان ابزار اساسی منشور وحدت‌آفرینی که جهان و بشریّت را بدان تسلیم می‌کنند، غالباً از دیده پوشیده نگاه داشته شده است.[۱۸]

پاورقیها:

1- Esprit, Mai - Juin, 1983,PP- 248- 257.
بخشی از این مقاله که به موضوع دیگری پرداخته است، در اینجا آورده نشده است. - م.

۲- کتاب بیانچه مانند ادوارد سعید: L'Orientalisme, Seuil, 1980، تحقیقاً ما را به چنین کاری دعوت می‌کند.

۳- اصطلاحی بر ساختهٔ والری ژیسکاردستن که به رغم بی‌معنی بودن کلمه، رواج‌یافته است و این خود نشانهٔ خواست عمیق و پیگیر «جمع‌بندی» یعنی علاقه به حاصل جمع است. بعضی با همان حمیّت در یکتانگری، به قصد اصلاح آن واژه، واژهٔ غلط "Trialogue" را جایگزینش ساخته‌اند.

۴- Pidgin - englih، اصطلاحاً نام زبانی است که از امتزاج زبان انگلیسی با زبانهای مختلف خاور دور پدید آمده و در امور و معاملات تجاری به کار می‌رود. - م.

۵- نمونه مضحک و خنده‌آور این گرایش این است که یونسکو از تخصیص اعتبار برای طرح پژوهش دربارهٔ علائم و ویژگیهای خانواده‌ها و شهرها و دولتهای اسلامی، امتناع می‌ورزد زیرا موضوع، یادآور جنگها و نزاعهاست.

۶- ملاحظهٔ جالب از Henri - Jocques Stiker است که در جامعهٔ جدید (مدرن)، «طبیعی‌بودن (naturalitè)، (intèyritè) نیست، بلکه قابلیت تمامیّت (intègralle) است؛ نظام تمامیّت، جای به قابلیت تمامیت داده است، همانگونه که ناقص‌العضو، جایگزین عجیب‌الخلقه شده است؛
Henri, Jacque, Stiker, Corpsinfirmes ct sociètès. به نقل از Philippr Roussin در Libèration ۳۰ نوامبر ۱۹۸۲

۷- باید پذیرفت که از قرن ۱۶ تاکنون بسی پیشرفت، حاصل شده است. در آن قرن می‌پنداشتند که همدلی و همدمی میان موجودات و اشیاء و عناصر (مثلاً میان ریشهٔ گیاه و آب، یا میان گل آفتاب‌گردان و آفتاب) خواست مصرانهٔ (instance) چیزی واحد (Mème) است که آن قدر قدرتمند و مبرم است که تنها به همین اکتفانمی‌کند که از جهت شکل شبیه چیزی دیگر باشد، بلکه دارای قدرت خطرناک همگون‌سازی (assimiler) و همانند کردن چیزها و به هم آمیختنشان و امحاء فردیّت و بی‌خویشتن کردن آنهاست. (زیرا) همدلی و همدمی موجب تغییر شکل می‌شود، و در چیزها تصرّف می‌کند. البته برای همانندکردنشان، به قسمی که اگر قدرتش، میزان و متعادل نشود، جهان به یک نقطه و به توده‌ای همگون و یکسان (homaogè) و به شکل بی‌جان و غمناک چیزی واحد (Mème) تقلیل می‌یابد. وانگهی گویا بعضی نهنگها بی‌هیچ تردید و تزلزلی، خودکشی می‌کنند و موجب غم و زیان بوم شناسان (ècologiste) می‌شوند. [...]. از اینرو همزاد همدلی؛ یعنی، دلرمیدگی آن را تعدیل و جبران می‌کند. دلرمیدگی، موجب می‌شود که از هم دور افتاده، تنها و در انزوا و مانع از همانندشدنشان گردد [...]. اشیاء و جانوران و همهٔ اشکال طبیعت، براثر این فعل و انفعالات دل‌رمیدگی که باعث پراکندگیشان می‌شود نیز، به همان اندازه آنها را به پیکار برمی‌انگیزد هم به موجوداتی کشنده تبدیلشان می‌کند و هم می‌کشدشان، همان که هستند می‌مانند". Michel Eoucault,. Les mots et les choses, Gallimard, 1966,P.39.

۸- به عنوان مثال خاطرنشان می‌کنیم که حتی تا سالهای ۶۰، وزارت دفاع در کشورهای اروپایی، وزارت جنگ نامیده می‌شدند. در این صورت در باب Tsahal: ارتش دفاعی اسرائیل دیگر چه بگوییم؟

9 - Armageddon

۱۰- چنانکه در آخرین نزاع بر سر Falkland، تهاجم دیپلماتیک آرژانتین که بر محور استعمار زدایی و تعرض امپریالیستی بریتانیای کبیر، مبتنی بود، اجری نداشت.

۱۱- مداخلهٔ اسرائیل در لبنان در ژوئن ۱۹۸۲، احتمالاً پایان اسطورهٔ دولت کوچک، پیشاهنگ و پردل را اعلام داشته!

۱۱- و چنین می‌نماید که این «نزول» احساس مسئولیت با کاهش محسوس احساس تعهّد در قبال همه چیز و تنزّل یگانگی با جهان و بشریت همراه است.

۱۲- سوئیسی‌ها که علی‌الاطلاق صلح‌طلب و بی‌طرف و طفره زن و به امور دیگران بی‌اعتنایند، تاکنون از پیوستن به سازمان ملل گرچه ستایندهٔ صلح و بی‌طرفی و عدم مداخله است پرهیز کرده‌اند. گویی لغات در بیانات عمومی (سازمان ملل) و در کاربست سوئیسی‌ها یک معنی ندارند و میان صلح‌طلب و صلح‌گرا و بی‌طرف و بی‌طرف‌گرایی، تفاوت از زمین تا آسمان است، و شاید این تفاوت ناشی از وضع معنایی جهانشمول است.

۱۳- ریکاردو (Ricardo) و ایجاد وقفه در سیر و حرکت تاریخ؛ مارکس و دید آخرت شناختی وی از جامعهٔ بی‌طبقه در نهایت؛ لنین و تصویرش از امپریالیسم به مثابهٔ عالیترین و بنابراین بازپسین مرحلهٔ سرمایه‌داری.

۱۴- در واقع چنین می‌نماید که "الگوی فنلاند" از یکسو و "الگوی لبنان" از سوی دیگر، دو صورت از گرایشی واحد به تعهّدگریزی و بی‌اعتنایی در قبال مسائل کلّی و جامع موجود به مقیاس بشریّت باشد زیرا وضع فنلاند و موقعیّت لبنان، منحصراً به معنی چون و چراکردن در وجود ارتباطی ژئوپولیتیک به مقیاس جهانی یا منطقه‌ای نیست. بلکه نمودار آمادگی و گرایش محلّی به فنلاند یا لبنان به انصراف خاطر و کناره‌گیری به مفهوم مردم‌شناختی کلمه است.

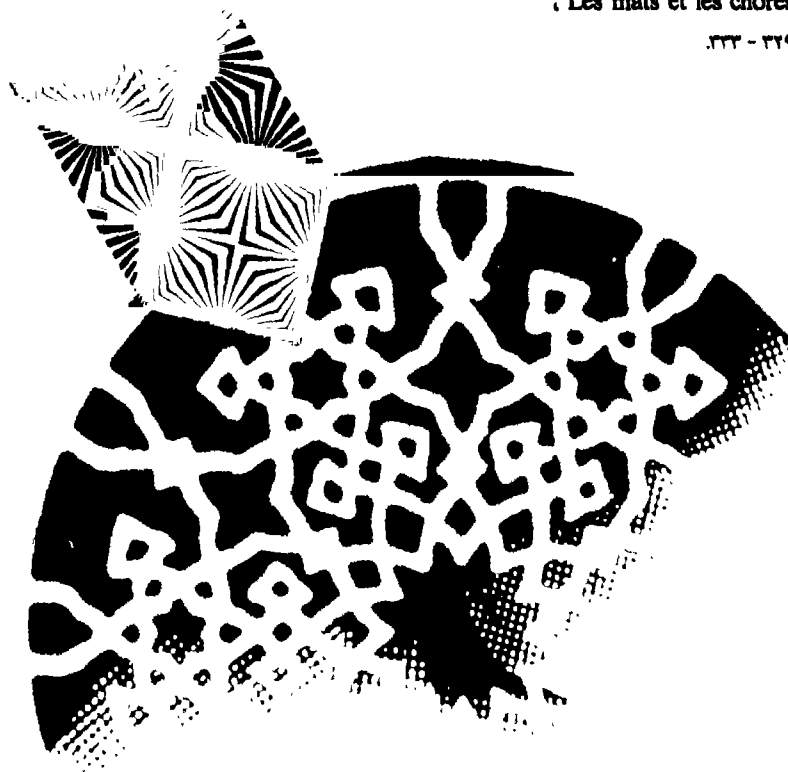
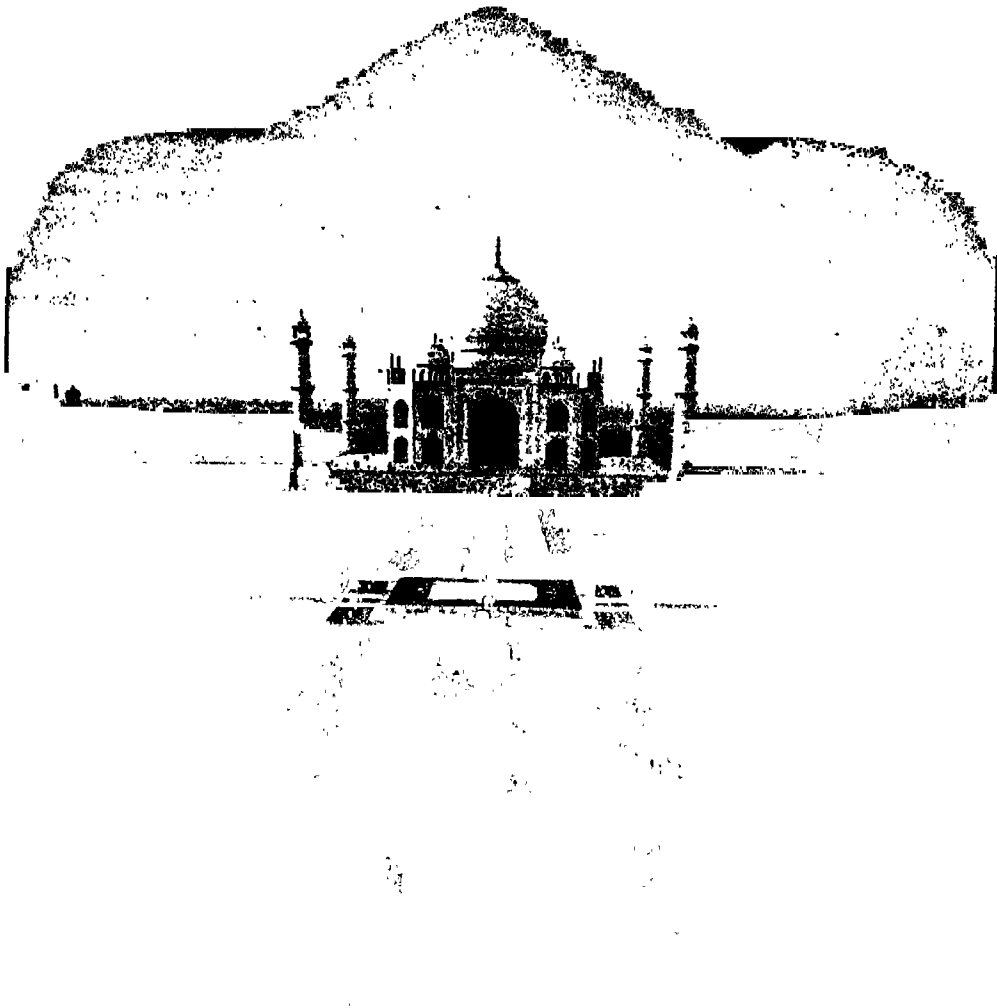
۱۵- به تحقیقات Paul Virilio نگاه کنید.

۱۶- «در لحظه‌ای که به نظر می‌رسید داریوش سرانجام به چیزی دست خواهد یافت که از دیرباز در انتظارش بود، یعنی جنگی حقیقی که در آن، سکاها، در برابر ارتش ایرانی صف‌آرایی کنند، و درست به هنگام آغاز نبرد، خرگوشی از میان دو ارتش گذشت .... و به مردی که

خرگوش پیش می‌رفت سکاها صفوف جنگی خود را شکستند و بی‌آنکه از ایرانیان اندیشه کنند، به تعقیب خرگوش پرداختند، زیرا شکاری شیرین‌تر یافته بودند...»

Erancois Hartog, Le miroir d'llerodote, Gallimard, 1980, PP. 61-62

۱۷- من این مفاهیم را از Ferdinand Alquiè (صاحب La connaissance Traffective، ناشر Vrin ۱۹۷۱) به عاریت می‌گیرم. ر. ک: "Le savoir affectif"، لوموند دیپلماتیک، ۲۲ ژوئن ۱۹۸۲.

۱۸- در این باره ر.ک: میشل فوکو Les mats et les chores، همان صص ۹-۱۰، ۲۶۵ - ۲۷۵، ۳۲۹ - ۳۳۳.

ورود اسلام به شبه‌قاره

نویسنده: دکتر غلامعلی آریا

۱- نظری بتاریخ شبه قاره بعد از اسلام: چنانکه از منابع اسلامی بر می‌آید، در سال ۱۵ هجری در زمان خلیفهٔ دوم نخستین سپاه از طرف مسلمانان رهسپار هند و سند گردید. این لشگر از راه بحرین بشهر "دیبل" رسید، امّا فتح هند ناتمام ماند.[۱] تا اینکه در زمان خلیفهٔ سوم "حاکم مکران" حکیم بن جبله را به هند فرستاد تا آن سرزمین را شناسایی کند، حکیم ابن جبله بعد از برگشت چنین گزارش داد: "آب آنجا تیره است و میوهٔ آن مقاتل و ترش و زمین سنگلاخ است و گل او شوره. اگر لشگر اندک رود، زود ضایع شود و اگر حشم کثیر و بیشتر روند، گرسنه مانند و هلاک شوند." و عثمان از لشگرکشی منصرف شد.

در زمان خلافت حضرت علی (ع) شخصی که گویا "تا غربن دعر" نام داشت، بمرز سند روانه شد و در سال ۳۸ هجری پیروزمندانه پیشروی کرد، تا بناحیهٔ "کیکانان" رسید و لشگر اسلام تکبیرگویان آن ناحیه را فتح کرد و عده‌ای مسلمان شدند. این لشگر تا سال ۱۴۰ هجری در آنجا باقی ماند، تا خبر شهادت حضرت علی (ع) بآنها رسید و ناگزیر به مکران بازگشت.[۲]

در عهد خلافت معاویه عبدالله سوّار بولایت سند گسیل شد، امّا خود وی کشته شد و سپاه شکست خورده به مکران بازگشت.[۳] خلاصه، از آن پس مسلمانان چندین بار بآن سرزمین لشگرکشی کردند امّا کاری از پیش نبردند، تا اینکه در عهد خلافت ولیدبن عبدالملک، حجّاج بن یوسف که والی عراق بود، سرانجام داماد و پسر عموی خویش محمد بن قاسم را بآن دیار فرستاد و بوی دستور داد که سپاهیان وی از طریق فارس و شیراز بسرزمین سند برود. محمد بن قاسم در سر راه خویش محمد هارون حاکم مکران را هم با خود به سند برد. بدیهی است که در این لشگرکشی تعداد زیادی از ایرانیان فارس و مکران هم شرکت دارند، بهرحال در این لشگرکشی شهر مهم "دیبل" فتح شد و از آنجا غنایم بسیاری بخزینهٔ حجّاج فرستاده شد.[۴] با فتح دیبل در سال ۷۳ هجری راه برای پیشروی لشگراسلام باز شد و نواحی سند ازجمله مولتان، قنوج و... (پاکستان امروزی) بتصرف مسلمانان در آمد وعدهٔ زیادی از مردم آن ناحیه یا پاکستان امروزی باسلام گرایش پیداکردند.[۵]

فتح سند بدست محمد بن قاسم راه را برای تسلّط امویان و سپس عباسیان باز نمود. در دورهٔ عباسیان اگر چه پیشروی نظامی حاصل نشد، لیکن با فرستادن امیرانی بدان سرزمین تا حدّی تسلّط خود را حفظ کردند. از جمله یعقوب لیث و بعد از وی برادرش عمرولیث مدّتی حکومت سند را در اختیار داشتند[۶] و از آن ببعد تا عهد غزنویان بر تعداد مسلمانان افزوده میشد و گرچه بین حکومتهای محلی مسلمان و امرای هند و هم جنگهایی رخ میداد، امّا رویهمرفته وضع اقتصادی مسلمانان و عمران و آبادی شهرها رضایت بخش بود و بقول بلاذری "نعمت فراوان و شهرها آباد بود".[۷]

امّا از لحاظ اجتماعی مردم سند یا پاکستان امروزی از همان آغاز نسبت بآل علی (ع) علاقه نشان میدادند، چنانکه یکی از نوه‌های عمربن علی بن ابی‌طالب (عمر بن علی، برادر بطنی و صلبی محمد حنفیه) راکه بنام جعفر و ملقّب به "المؤید من السماء" بود، بحکومت مولتان در ناحیهٔ سند پذیرفتند.[۸] و یا درعهد خلافت مأمون هم عدهٔ زیادی از مسلمانان سند یا پاکستان بحضرت رضا (ع) علاقه‌مند شدند.[۹]

از دیگر اطّلاعات ما در این دوره پیش از حکومت سامانیان بر خراسان شخصی بنام محمودبن القاسم از سیستان به سند رفت. او شهر "بهنو" را بگرفت و آنرا "منصوره" نام نهاد و سپس "ملتان" را بگرفت و آنرا "معموره" نام نهاد. این شخص تا مرزهای کشمیر هم پیش رفت و چون بمردم هند زنهار داد، آنها هم با وی از در آشتی در آمدند (و گروهی مسلمان شدند). سپس وی از راه کابل به خراسان بازگشت.[۱۰]

لازم بتذّکر است که در این دوران مبلغان و داعیان اسماعیلیه در نواحی سند و مولتان فعالیتهای گسترده‌ای داشتند و در تبلیغ و اشاعهٔ اسلام کوشا بودند که در جای خود بآن خواهیم پرداخت.

در هنگام حملهٔ مغول، گروهی از شعرا و علما از ایران رهسپار هند شدند و مخصوصاً در شهر لاهور که مرکز ادب فارسی به شمار می‌رفت روی آوردند.

در عهد غزنویان سلطان محمود غزنوی باسم جهاد، در دههٔ آخر قرن چهارم هجری، طی حملات متمدّدی بخش بزرگی از سرزمین هند را بقلمرو حکومت خود اضافه نمود[۱۱] و اعقاب وی با اینکه حکومت خود را در ایران بزرگ از دست داده بودند، لیکن تا مدتها در قسمتهایی از پاکستان امروزی بفرمانروایی خود ادامه دادند و حکومت آنها باعث نشرو گسترش زبان فارسی گردید. سرانجام آخرین پادشاه این سلسله که خسرو شاه‌بن بهرام شاه نام داشت، در سال ۵۵۵ هجری در زندان غوریان فوت کرد.[۱۲] حکومت غوریان هم که بر ویرانهٔ حکومت غزنویان بنا شده بود، چه درفتوحات و چه در نشر زبان فارسی، دنبالهٔ روش غزنویان را در پیش گرفت، تا اینکه در سال ۵۸۹ هجری یکی از غلامان غوریان بنام "قطب الدین ایبک" دهلی را فتح کرد و پس از چندی خود باستقلال رسید. این شخص که درتاریخ هند و پاکستان بشجاعت و لیاقت و سخاوت شهرت دارد، مدّت بیست سال حکومت کرد.[۱۳] امّا چون جانشین لایقی نداشت، یکی از امرای وی بنام "شمس‌الدین التمش" به دهلی آمد و بپادشاهی نشست و از آن ببعد مملکت هند بچهار بخش تقسیم شد. دهلی بوی تعلّق گرفت و ملتان و نواحی اطراف آنرا ناصرالدین قباچه تحت نفوذ خود درآورد. بخشی از بنگال را هم ملوک خلج بحیطه خود در آوردند. لاهورو دیگر نواحی پنجاب را هم گماشتگان تاج‌الدین ایلدز تسخیر نمودند. پس از چندی شمس‌الدین التمش و بعد از وی پسرش ناصرالدین محمود بر رقبای خود پیروز شدند و سرانجام در سال ۶۲۵ هجری خاندان شمس‌الدین التمش بر بیشتر نواحی هند چیره شدند.[۱۴] در اوایل قرن هفتم هندوستان هم از هجوم مغولان در امان نماند و شهر لاهور واقع در پاکستان در سال ۶۳۹ ویران شد. امّا بعد از مدتی بدست غیاث‌الدین بلبن آباد گردید.[۱۵]

سرانجام این سرزمین در قرن هشتم هجری بدست امیر تیمور فتح شد و از این تاریخ ببعد شبه قارهٔ هند و پاکستان تحت حکومت امرای خاندان تیموری بود، تا اینکه در سال ۹۳۲ هـ / ۱۵۲۶ م حکومت مستقل بابریان یا تیموریان بدست یکی از اعقاب تیمور بنام ظهیرالدین بابر تأسیس گردید (همان کسی که مسجد بابری را بنا کرد که متأسفانه اخیراً، چنانکه اطلاع داریم، بدست هندوهای افراطی ویران شد. و ریشهٔ آنرا می‌باید در دوران حکومت استعمارگر انگلیس جستجو کرد که خود نیاز بمقالهٔ تحقیقی جداگانه‌ای دارد، امّا لازم می‌دانم که همینجا اشاره کنم که هیچ سندی در دست نیست که بابر، پادشاه مسلمان تیموری، معبدی را خراب و بجای آن مسجدی را بنا کرده باشد. اگر این تهمت بفردی چون سلطان محمود غزنوی زده می‌شد، جای تعجب نبود، امّا از شخص فرهنگ دوستی چون بابر غیر ممکن است.) و درخشانترین دورهٔ حکومت اسلامی در هند بوجود آمد و چنانکه بعد بدان اشاره می‌کنیم، دربار پادشاهان این سلسله همیشه مرکز تجمع شاعران و نویسندگان فارسی گوی بود. از معروفترین پادشاهان این دودمان می‌توان از همایون، اکبر، جهانگیر و شاه جهان نام برد. حکومت بابریان درهند مقارن بود با حکومت سلسلهٔ صفویه درایران.[۱۶]

در قرن ۱۷ میلادی که کم کم پای کمپانی هند شرقی باین سرزمین باز شد، حکومت بابریان هم بتدریج رو بزوال نهاد و سرانجام بعد از مرگ اورنگ زیب (۱۱۱۸ هـ) هر چند که این پادشاه وحدت بیسابقه‌ای به هند داده بود، امّا از یک طرف عصر انحطاط ادب فارسی در شبه قاره بود، و از طرفی هم چون جانشین لایقی نداشت، قلمرو وی رو بتجزیه می‌رفت و خصوصاً امیران سیک و هندو هم فرصت را غنیمت شمردند و بر ضد حکومت مرکزی قیام کردند.[۱۷] بعد از مرگ بهادر شاه ظفر، آخرین پادشاه بابری، که در واقع قدرتی هم نداشت، دولت بریتانیا عملاً بر سرزمین هندوستان مسلّط شد، اگر چه در دورهٔ استیلای انگلیسها گاهگاهی شورشهایی از طرف مسلمانان بعمل می‌آمد (از جمله می‌توان جنگهای تیپو سلطان، آن قهرمان شیعه مذهب را با اشغالگران بریتانیایی نام برد که مدتها درجنوب هند از خود دلاوریها نشان داد.) ولی متأسفانه این قیامها چندان موفقیت‌آمیز نبود و سرانجام بعد از جنگ جهانی دوم که بظاهر دست انگلیسها از شبه قاره کوتاه گردید، این سرزمین بدو کشور هند و پاکستان تقسیم شد.[۱۸]

۲ ـ روابط فرهنگی هند و پاکستان: گرچه روابط فرهنگی مردم ایران بزرگ و شبه قارهٔ هند و پاکستان سابقهٔ چندین هزار ساله دارد و ریشهٔ آن بهزارهٔ دوم قبل از میلاد مسیح می‌رسد، یعنی زمانی که اقوام آریایی با هم می‌زیستند و دارای فرهنگ مشترکی بودند اما بتدریج بر اثر بعد مکان و زمان کم کم از هم فاصله گرفتند، تا اینکه با ظهور دین مبین اسلام بار دیگر، اما بنحوی دیگر، این ارتباط فرهنگی رو

بگسترش نهاد و خوشبختانه این ارتباط فرهنگی در طول تاریخ اسلام رو بگسترش بوده و هست و هر چند در دوران استعمار انگلیس تا حدّی این روابط رو بضعف نهاد، امّا از طرفی با ظهور کشوری مسلمان بنام پاکستان و از طرفی هم براثر انقلاب اسلامی ایران امیدست که شاهد گسترش هر چه بیشتر این روابط ریشه‌دار تاریخی باشیم. بقول مولانا:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش
باز جوید روزگار وصل خویش

از آنجا که هر محققی که می‌خواهد دربارهٔ ریشهٔ تاریخی نفوذ اسلام در شبه قارهٔ هند و پاکستان تحقیق کند، نمی‌تواند روابط فرهنگی ایران را با شبه قاره از نظر دور بدارد، ناگزیر ما هم برای روشن شدن این مسأله می‌باید به همبستگی فرهنگی بین این دو ملت اشاره کنیم. زیرا که بنظر نگارنده مهمترین عامل گسترش اسلام در شبه قاره همین روابط فرهنگی وادبی ایران بزرگ با هند و پاکستان بوده است و چنانکه بآن خواهیم پرداخت، در واقع اسلام بیشتر از طریق ایران و ایرانیان بشبه قاره راه یافته است و اصولاً اسلام همراه با گسترش زبان فارسی در شبه قاره گسترش یافته است. این نکته هم بسیار قابل اهمیت است که از زمان موجودیت کشور مسلمان پاکستان تاکنون نه تنها آن کشور روابط فرهنگی مستحکمی با ایران داشته، بلکه در هر موقعیت موضع سیاسی خوبی هم نسبت بما نشان داده است، چنانکه این موقعیت در جهان کنونی کمتر بین دو کشور یا دو ملت دیگر دیده شده است.

درخشانترین دوره همبستگی ایران با شبه قاره در عهد سلسلهٔ با بریان (۹۳۲-۱۲۷۴هـ) به صحنهٔ ظهور رسید.

ورودی مسجد زنان، دهلی ــ هندوستان

پیش از این گفتیم که در میان سپاهیان محمد بن قاسم ثقفی گروهی از سربازان فارس و مکران بوده‌اند و وجود این سربازان ایرانی خود عامل مهمی می‌تواند باشد برای ترویج دین اسلام در میان مردم عادی سند و هند. از زمانی که سند بدست مسلمانان فتح شد، شهر مولتان مدّت دویست سال مرکز حکومت مسلمانان شد و این شهر اوّلین شهر شبه قاره است که بر طبق اسناد موجود تمدن و زبان ایرانی (در قرن چهارم هجری) در آن موقعیت خاصی داشته است، چنانکه ابن‌حوقل مورّخ و جغرافی‌دان عرب زبان می‌نویسد، زبان مردم منصوره و ملتان عربی و سندی است و زبان اهل مکران،مکرانی و فارسی است[۱۹] (مکران = بلوچستان امروزی). امّا استخری مورّخ و جغرافی‌دان ایرانی چنین می‌نویسد: "زبان اهل مکران فارسی و مکرانی است و در مولتان زبان فارسی را می‌دانند و لباس ایشان ایرانی است".[۲۰]

در دوران حکومت عباسیان اصولاً امیرانی که بحکومت سند گسیل می‌شدند، ایرانی بودند پیش از این بدو نفر آنها یعنی یعقوب لیث و برادرش عمرولیث صفاری اشاره کردیم و اگر این امرا بمانند یعقوب لیث بزبان فارسی هم علاقه داشتند، باعث نفوذ زبان فارسی در سند می‌شدند.[۲۱] حکمرانانی هم که از نژاد ایرانی نبودند، چون تربیت شدهٔ

تاج محل ـــ هندوستان ۱۹۱۳ میلادی

محیط ایرانی بودند، در ترویج زبان فارسی کمتر از امرای ایرانی الاصل عمل نمی‌کردند. چنانکه در سال ۴۱۷ هـ که حکومت غزنویان بر شهرهای پیشاور، لاهور و مولتان آغاز می‌شود، زبان فارسی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. امیرانی هم که از جانب حکومت غزنویان بسایر بلاد رفتند، در مقرّ حکومت خویش درباری همچون امرای ایرانی ترتیب می‌دادند و در تکریم شاعران فارسی زبان می‌کوشیدند. از جملهٔ این شاعران می‌توان مسعود سعد سلمان و ابوالفرج رونی را نام برد. رونق شعر و ادب فارسی در زمان بهرام شاه (۵۱۲ - ۵۳۷ هـ) بدرجهٔ کمال خود رسید و در این دوره کتاب معروف کلیله و دمنه بوسیلهٔ ابوالمعالی بفارسی در آمد.[۲۲]

این امرا که همه فارسی زبان بودند، بروش سامانیان در دربار خود جمعی از علما و سخنوران فارسی گوی را جمع کرده بودندو این گروه خصوصاً در شهر لاهور برای ترویج زبان فارسی تأثیر اساسی داشتند، مثل ابوالنجم وزیر شیبانی، ابونصر فارسی، هبةالله و ابوالفرج رستم. در کتاب معروف "لباب الالباب" هم که قدیمی‌ترین کتاب تذکرهٔ بجای مانده بزبان فارسی است و بدست سدیدالدین عوفی در سال ۶۱۸ هـ در آن دیار تألیف شده، نام گروهی از شعرا و نویسندگان شهر لاهور و نمونه‌هایی از اشعار آنها آمده است.[۲۳]

بجز دو گروه امیران و سخنورانْ مساعی علما و عرفا را هم در ترویج اسلام و گسترش زبان فارسی نباید نادیده گرفت. گرچه خدمات این گروه سوم غالباً خارج از حوزهٔ رسمی درباری بوده است، ولی بنظر می‌رسد که خدمات اینها بفرهنگ اسلامی و ایران بیش از دو گروه دیگر باشد. برای مثال نخستین کتاب عرفانی بزبان فارسی بنام "کشف المحجوب" بوسیلهٔ شیخ علی‌بن عثمان هجویری درناحیهٔ پنجاب هند برشتهٔ تحریر در آمده است.[۲۴] آرامگاه این عارف نامی در شهر لاهور هم اکنون بزرگترین زیارتگاه مسلمانان پاکستان است و کمتر کسی است که این شخصیت بزرگوار را که در آن ناحیه به "داتا گنج بخش" شهرت دارد، نشناسد و یا بدرگاه و آستانهٔ وی نیاز نبرد.[۲۵] ملاحظه می‌شود که نخستین تذکره یا تاریخ ادبیات بزبان فارسی، نخستین کتاب عرفانی بزبان فارسی و ترجمهٔ "کلیله و دمنه "بفارسی و صدها اثر گرانبهای دیگر فارسی، همه درآن دیار و بخصوص در سرزمین پاکستان امروزی تدوین و تألیف یافته‌اند.

خلاصهٔ کلام آنکه غزنویان حدود صد و هفتاد سال برآن دیار فرمانروایی کردند و پس از آنها شهاب‌الدین غوری (غور

ناحیه‌ایست در اطراف هرات، خراسان قدیم) در سال ۵۸۲ هجری شهر لاهور را فتح کرد و بحکومت رسید.[۲۶] در عهد غوریان دهلی نیز جزء حکومت اسلامی در آمد و زبان فارسی در آن نواحی هم رواج یافت. در زمان حکومت قطب الدین ایبک غوری و ناصرالدین قباچه و شمس‌الدین التمش شاعران و دانشمندان فارسی زبان گرامی بودند و این پادشاهان در ترویج زبان فارسی علاقهٔ خاصی داشتند. ناصرالدین قباچه درشهر "اوچ" پایتخت خود که امروزه قصبه‌ای در نزدیک بهاولپور پاکستان است، مشوّق علما و سخنورانی از جمله سدیدالدین عوفی و منهاج‌الدین سراج جوز جانی (صاحب طبقات ناصری) بود.[۲۷]

در همین عصر علی بن حامد بن ابوبکر کوفی کتاب خود را بنام "چچنامه یا فتحنامهٔ سند" بزبان فارسی در آورد. از شعرای معروف این عهد هم می‌توان از فضلی بخارایی، ضیاءالدین سنجری (سجزی)، شمس‌الدین محمد بلخی و فضل مولتانی نام برد. علاوه بر این اقامت عراقی، شاعر معروف ایرانی هم در مولتان سبب رونق عرفان اسلامی و ادب فارسی گردید.[۲۸]

التمش نیز همانند دیگر امرا بزبان فارسی عشق می‌ورزید. در دربار او بسیاری از شاعران و دانشمندان فارسی گوی گرد آمده بودند و زبان فارسی روز بروز در دهلی رونق می‌گرفت. در این عهد دهلی خود یکی از مراکز مهم سلسلهٔ چشتیه درآمد و صوفیان چشت یکی از عوامل بسیار مؤثّر در ترویج اسلام و زبان فارسی بودند و ما در جای خود بخدمات این سلسله اشاره خواهیم کرد.[۲۹] در اینجا تنها این تذکر لازم است که امیر خسرو دهلوی، بزرگترین شاعر فارسی گوی شبه قاره که به "طوطی هند" شهرت دارد، از وابستگان بهمین سلسلهٔ چشتیه بود.

مولتان هم، چنانکه گفتیم، از قرن سوم و چهارم هجری مرکز مسلمانان ایرانی شده بود. در زمان سلطان غیاث‌الدین بلبن و پسرش علاءالدین محمد شهید (۶۷۸ - ۶۸۳) نیز دربار مولتان یکی از مراکز عمدهٔ ادب فارسی بشمار می‌رفت. در همین عهد از سعدی شیرازی هم بارها دعوت شد که به مولتان آید و حتی گفته‌اند که علاءالدین محمد شهید می‌خواسته است تا برای شیخ شیراز خانقاهی هم بسازد.[۳۰] عارف شهیر بهاء الدین زکریای مولتانی، پیرو استاد فخرالدین عراقی نیز در همین دوره بساط ارشاد و هدایت گسترده بود.[۳۱]

از لحاظ فن معماری نیز شهر مولتان دارای آثار و بناهای بی‌نظیری است که همه از سبک معماری و هنر اسلامی و ایرانی ریشه گرفته است، مثل بنای مقبرهٔ شمس‌الدین سبزواری و مقبرهٔ شاه یوسف گردیزی و مجموعهٔ مقبرهٔ شیخ بهاءالدین زکریا که بوسیلهٔ خود وی بنا نهاده شده است و چند آرامگاه دیگر و مساجد قدیمی شهر مولتان از این جمله است.[۳۲]

در عهد غزنویان، سلطان محمود غزنوی در دههٔ آخر قرن چهارم هجری، طی حملات متعددی بخش بزرگی از سرزمین هند را به قلمرو حکومت خود اضافه نمود و اعقاب وی با وجود این که حکومت خود را در ایران بزرگ از دست داده بودند، لیکن تا مدتها در قسمتهایی از پاکستان امروزی به فرمانروایی خود ادامه دادند و حکومت آنها باعث نشر و گسترش زبان فارسی گشت.

در قرن هشتم هجری نه تنها ناحیهٔ سند و پنجاب یا پاکستان امروزی، بلکه اقصی نقاط شبه قاره هم از جمله بنگال با ایران بزرگ ارتباط فرهنگی مستحکمی داشت. چنانکه درعهد غیاث‌الدین اعظم شاه ابن اسکندر، پادشاه بنگال، از آنجا که وی پادشاهی ادب پرور و شعر دوست بود، حافظ شیرازی را بآن دیار دعوت کرد، هر چند که حافظ موفق بسفر به بنگال نشد، لیکن در ضمن غزلی معروف که چند بیت آن در ذیل می‌آید، بدان سفر اشاره کرده است.[۳۳]

"ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود
وین بحث با ثلاثهٔ غساله می‌رود
شکر شکن شوند همه طوطیان هند
زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود
***
حافظ زشوق مجلس سلطان غیاث دین
غافل مشو که کار تو از ناله می‌رود"[۳۴]

در هنگام حملهٔ مغول گروهی از شعرا و علما از ایران رهسپار هند شدند و مخصوصاً در شهر لاهور که مرکز ادب فارسی بشمار می‌رفت، روی آوردند که از جمله می‌توان از قانعی طوسی، عوفی و نیز پدر امیر خسرو دهلوی نام برد. هر چند که خود لاهور هم از هجوم مغولان در امان نماند، امّا

رونق بازار زبان فارسی تا بدانجا بود که حتی پادشاهانی مانند همایون و اکبر هم افتخار می‌کردند که به فارسی شعر می‌گویند.

چندی بعد بدست سلطان غیاث‌الدین بلبن رونق خود را از سر گرفت ویکی از مراکز عمدهٔ تمدن ایران و ادبیات فارسی گردید.[۳۵]

امّا در کشمیر گسترش اسلام و فرهنگ ایران زمین بیشتر مرهون دانشمندان و عرفایی چون میر سید علی همدانی است. وی در سال ۷۴۰ بشبه قارهٔ هند آمد و با هفتصد خانوار از مسلمانان هندی درکشمیر مقیم شد و خانقاهی در علاءالدین پورهٔ کشمیر پی افکند.[۳۶] بعد از وی پسرش سید محمد کار پدر را دنبال کرد.[۳۷]

شهاب‌الدین کشمیری و جانشین او قطب‌الدین که هر دو ایرانی بودند و شعر شناس و فرهنگ دوست، درکشمیر هم مدارس و خانقاهی تأسیس کردند و هم درترویج اسلام و زبان فارسی کوشیدند.[۳۸] بتدریج فرهنگ ایران اسلامی در کشمیر چنان تأثیر کرد که کشمیر را ایران صغیر نامیدند، تا جایی که امروزه با همهٔ موانع موجود همه چیز را در کشمیر شبیه ایران می‌بینیم، از قیافه اشخاص گرفته تا رسوم زندگی و حتی نام بیشتر میوه‌ها و خوراکیها.

درخشانترین دورهٔ همبستگی ایران با شبه قاره درعهد سلسلهٔ بابریان (۹۳۲ - ۱۲۷۴ ه) بمنصهٔ ظهور رسید. روابط فرهنگی ایران با شبه قاره درین دوره بیش از آنست که بتوان در یک یا چند مقاله گنجاند. تعداد سخن سرایان فارسی زبان در دربار بابریان گاهی بچند برابر سخن سرایان دربار صفوی دراصفهان میرسید. تعداد کتابهای خطی که ازین زمان باقی مانده است و درکتابخانه‌های هند و پاکستان موجود است - با اینکه دیگر ادبیات فارسی در آنجاها از رونق افتاده است - بیش ازکتب خطی موجود در ایرانست و گنجینه‌های کتابهای خطی فارسی نسبت بکتب خطی سایر السنه مقام اول را داراست و این خود دلیل بر عظمت گسترش و نفوذ فرهنگ ایران اسلامی در شبه قاره است. همچنین درین عصر دهها فرهنگ و لغت‌نامه از قبیل برهان قاطع، فرهنگ جهانگیری و فرهنگ آنندراج که قبل از لغت‌نامه دهخدا کاملترین لغت‌نامهٔ فارسی بود، برشتهٔ تحریر درآمد.

روابط فرهنگی در تمام زمینه‌ها وجود داشت و تنها منحصر بگسترش زبان فارسی و یا رسمی بودن این زبان نبود. از نظر فن معماری از مسجد بابری گرفته تا مساجد جامع لاهور و دهلی واگره و دهها مسجد دیگر و خصوصاً بنای عظیم و با شکوه تاج محل که چون نگینی در میان آثار باستانی اسلامی و غیر اسلامی هند و پاکستان می‌درخشد، همه و همه ریشه در فرهنگ ایران اسلامی دارد.

رونق بازار زبان فارسی تا بدانجا بود که حتی پادشاهانی مانند همایون و اکبر هم افتخار میکردند که بفارسی شعر گویند. دربار این پادشاهان مجمع شعرا و سخن‌گویان فارسی بود و بسیاری از شعرای ایرانی نیز که دیگر در ایران کالایشان کمتر خریداری داشت، بآن دیار رو می‌آوردند و از فراخی نعمت وصله‌ها بهره‌ور میشدند. در همین عهد بود که در ایران و هند در میان شعرا سبکی خاص پیدا شد که امروزه بسبک هندی و گاهی هم اصفهانی شهرت دارد.[۳۹]

از شعرای دربار اکبر شاه میتوان از ملک الشعرای فیضی، عرفی شیرازی، نظیری نیشابوری و باباطالب اصفهانی نام برد. دربار جهانگیر هم مرکز اجتماع شاعران بود و خود وی هم شعر میگفت و این بیت ازوست:

ما نامه ببرگ گل نوشتیم   شاید که صبا بلو رساند

در دربار جهانگیر شاعرانی چون ملک الشعرا، طالب آملی و حیاتی گیلانی زندگی میکردند و علاقهٔ وی بشعر باعث شد که امیران درباری هم بشعر روی آورند. میرزا غیاث‌الدین تهرانی پدر نور جهان، زن جهانگیر، از جملهٔ این افراد بودند.[۴۰] شاه جهان هم بشعر فارسی عشق می‌ورزید و شعرایی چون قدسی مشهدی و کلیم کاشانی و صائب تبریزی و غنی کشمیری در عهد وی میزیستند و از خوان إنعام وی بهره‌مند میشدند. علاوه بر جنبهٔ ادبی در عهد این پادشاه بزرگترین آثار معماری ایرانی اسلامی هم در شهر آگره هند ساخته شد و تاج محل بدستور شاه جهان برای آرامگاه زن محبوبش یعنی ملکه ممتاز محل بدست یک نفر ایرانی ساخته شد. این بنای شگفت‌انگیز، چنانکه اشاره شد، از مهمترین آثار تاریخی شبه قارهٔ هند است.[۴۱]

عهد اورنگ زیب در واقع عصر انحطاط ادبی بود. هر چندوی منصب ملک الشعرایی را منسوخ کرد، لیکن در شهرهای مختلف هند امرای محلی بحمایت شعرا می‌پرداختند و آخرین پادشاه سلسلهٔ بابریان هم گرچه خود قدرتی نداشت، امّا شاعر و ادب دوست بود.[۴۲]

بطور کلی اکثر شاهان بابری که زبان مادریشان فارسی بود، نه تنها عشق و علاقه بشعرا و ادیبان نشان میدادند، بلکه در میان آنها شاعران و نویسندگان بزرگی هم بودند. مثلاً داراشکوه پسر شاه جهان که شاهزادهٔ دانشمند و عارف مسلکی بود، چند کتاب در زمینهٔ عرفان ازو باقی مانده است و همچنین وی کتاب بسیار معروف «اوپانیشاد» را هم از زبان هندی بفارسی ترجمه کرد که اخیراً در ایران بچاپ رسیده

است. گذشته از امرا و شاهزادگان تعدادی از بانوان حرم بابریان هم بزبان فارسی عشق می‌ورزیدند. دختر خود بابر شاه، بنام "گل بدن بیگم" کتابی بنام "همایون نامه" نوشت.[۴۳] دختر اورنگ زیب هم که "زیب النساء" نام داشت، ادیب و شاعر بود و "مخفی" تخلص میکرد، چنانکه میگوید:

در سخن مخفی شدم مانند بو در برگ گل

میل دیدن هر که دارد، در سخن بیند مرا[۴۴]

از وی دیوانی هم بجای مانده است.

متأسفانه در زمان تسلط انگلیسها سیاست چنان بود که بترویج زبانهای بومی هند بپردازند.[۴۵] و هدف آنها هم این بود که بهر ترتیب با تقویت زبانهای محلی از رونق زبان فارسی کاسته شود تا خلأی ایجاد گردد و در نتیجه هم زبان انگلیسی جای خالی زبان فارسی را بگیرد و هم، چون زبان فارسی مهمترین عامل پیوند مردم مسلمان هند با سایر مسلمانان خصوصاً با مردم ایران بزرگ (ایران، افغانستان و ماوراءالنهر) بود، این ارتباط و پیوند گسسته شود. بدبختانه چنین هم شد، چنانکه امروز آثار زبان فارسی را باید در قفسه‌های متروک کتابخانه‌ها دید و یا بر روی سنگ قبرها جستجو کرد. بهر حال:

درد این هجران و این خون جگر

این زمان بگذار تا وقتی دگر

از شاعرانی که درین عهد میزیستند و خود شاهد اضمحلال

خاندان بابری و روی کار آمدن حکومت بیگانهٔ بریتانیا بودند، میتوان از میرزا اسدالله غالب (متوفی ۱۲۸۵ ﻫ) یاد کرد. در میان اشعار غالب بقصایدی بر میخوریم که خطاب به فرماندهان انگلیسی سروده شده است و این میرساند که در میان انگلیسها هم افرادی بوده‌اند که لطف و شیرینی شعر فارسی را درک میکرده‌اند و یا بعنوان تبلیغ سیاست مرموز خود آنرا سلاحی مؤثر میدانسته‌اند.

غالب گرچه در آغاز بزبان اردو[۴۶] شعر میگفت، امّا بعد از مدتی بزبان فارسی روی آورد و فارسی را بر اردو ترجیح داد، چنانکه خود میگوید:

فارسی بین تا ببینی نقشهای رنگ رنگ
بگذر از مجموعهٔ اردو که بیرنگ من است[۴۷]

سخن کوتاه کنم و با ذکری از علامه اقبال لاهوری این بحث را بپایان رسانم، شاعری که به ایران عشق و علاقه وافر داشت. چنانکه خود میگوید:

محرم رازیم با ما رازگو
آنچه میدانی زایران باز گو

***

نوای من بعجم آتش کهن افروخت
عرب زنغمهٔ شوقم هنوز بیخبر است

شاعری که در دوره‌ای میزیست که زبان اردو عملاً جانشین زبان فارسی شده بود. اما این زبان اردو نمی‌توانست جوابگوی افکار و اندیشهٔ اوباشد، چنانکه میگوید:

پارسی از رفعت اندیشه‌ام
در خورد با فطرت اندیشه‌ام

***

گرچه هندی در عذوبت شکّر است
طرز گفتار دری شیرین‌تر است

این بود که اقبال بزبان فارسی روی آورد و حتی در روزهای واپسین دم زندگی هم زبان فارسی را فراموش نکرد و این دو بیت را که از سرودههای خود اوست در لحظهٔ آخر حیات خویش میخواند (در ضمن این دو بیت نشان دهندهٔ فکار دینی وی نیز هست):

سرود رفته باز آید که ناید
نسیمی از حجاز آید که ناید
سر آمد روزگار این فقیری
دگر دانای راز آید که ناید[۴۸]

۳ - سهم عرفا و بزرگان دین در ترویج اسلام:

بیشتر مورخان که دربارهٔ انتشار دین مبین اسلام در شبه قارهٔ هند سخن گفته‌اند، دانسته یا ندانسته آنرا مدیون پیروزیهای نظامی معرفی کرده‌اند و غالباً ترویج اسلام را مرهون کسانی دانسته‌اند که با هجوم نظامی بدین سرزمین روی آورده و دین خود را بفرزندان و اعقاب خود منتقل کرده‌اند. در نتیجه تصور عموم اینست که مردم از ترس قتل عام کسانی چون سلطان محمود غزنوی باسلام گرویده‌اند، اما حقیقت جز این است. طبقهٔ بسیار وسیعی از مسلمان شدگان آن نواحی بدون هیچ فشاری بارادهٔ خود باسلام ایمان آورده‌اند و تنها چیزی که خیلی بیش از هجوم نظامی مؤثر بوده است، روش مسالمت‌آمیز و متقاعد کنندهٔ بعضی از بزرگان اسلام بوده است. این مبلغان که اغلب هیچ نوع وابستگی حکومتی و درباری هم نداشته‌اند، یا بازرگانانی بوده‌اند که از غرب شبه قاره بخصوص از ایران بزرگ (ایران - افغانستان...) به هند می‌آمدند و در ضمن تجارت در ترویج اسلام هم کوشا بوده‌اند، یا علما و عرفای پاک باخته و دل سوخته‌ای بودند که با روش عالمانه و عارفانهٔ خود. مردم ستمدیدهٔ هندوستان را که اوضاع و احوال جامعه و دین هند و آنها را خارج از کاست (تبعیض طبقات اجتماعی) و طبقه قرار میداد، بسوی اسلام جذب و جلب کرده‌اند.

روی همرفته جامعهٔ اسلامی شبه قارهٔ هند و پاکستان را میتوان بدو دسته تقسیم نمود:

۱ - اعقاب افراد غیر هندی (بیگانه) که بطرق گوناگون به هند مهاجرت کرده و اسلام را با خود باین سرزمین آورده‌اند.

۲ - بومیانی که تحت تأثیر جاذبه‌های مختلف اسلامی از یک طرف، و از طرفی بر اثر تبعیضهایی که دین هندو بر آنها تحمیل میکرد، باسلام گرویده‌اند.

۱ - *فتوح البلدان*، بلاذری ص ۳۱۵، و *چچنامه*، ص ۲۲، *تاریخ گسترش اسلام*، ص ۱۸۵. *سرزمین و مردم پاکستان*، ص ۱۲.
۲ - *فتوح البلدان* بلاذری، ۳۲۵، *چچنامه*، ص ۷۵، ۷۶، ۷۸.
۳ - *فتوح البلدان*، ۳۲۶، *تاریخ یعقوبی* ج ۲، ص ۱۶۸، *چچنامه*، ص ۷۹.
۴ - *فتوح البلدان*، ص ۳۲۶، ببعد، *ترجمهٔ تاریخ یعقوبی*، ص ۲۳۲. *چچنامه*، ص ۹۷ و ۱۰۴ - ۱۱۰، *سرزمین و مردم پاکستان*، ص ۱۲.
۵ - *چچنامه*، ۱۸۱، *تاریخ بناکتی*، ۲۳۱، *احوال و آثار شیخ زکریای مولتانی*، ص ۵.
۶ - *تاریخ سیستان*، ص ۲۲۸، *تاریخ کامل ابن اثیر*، ج ۱۲، ص ۱۰۷، ۱۷۲، *آثار و احوال غالب*، ص ۸.
۷ - *فتوح البلدان*، ص ۳۴۲ - ۳۴۴.

۸ ـ تاریخ بناکتی، ص ۱۱۷
۹ ـ حبیب السیر، ج ۲، ص ۸۳
۱۰ ـ تاریخ بناکتی، ص ۳۲۲.
۱۱ ـ تاریخ کامل ابن اثیر، ج ۵، ۳۲۱ به بعد. حبیب السیر، ج ۲، ص ۴۷۸، مسلمانان در نهضت آزادی هند، ترجمه آیةالله خامنه‌ای، ص ۱۲.
۱۲ ـ حبیب السیر، ج ۲، ۶۰۹ به بعد، مسلمانان در نهضت آزادی هند، ص ۱۲.
۱۳ ـ همان منابع فوق و نیز تاریخ بناکتی، ص ۳۲۹، ۳۲۲، ۳۳۶.
۱۴ ـ حبیب السیر، ج ۲، ص ۶۱۳، ۶۱۷، احوال آثار شیخ زکریای مولتانی، ص ۶، (و نیز به تاریخ بناکتی و تاریخ فرشته مراجعه شود).
۱۵ ـ تاریخ فرشته، ج اول، ص ۷۵
۱۶ ـ زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ۲۱۴ ـ ۲۱۶.
۱۷ ـ سرزمین هند، علی اصغر حکمت، ص ۵۵، ۵۶، آثار و احوال غالب، ص ۲۴.
۱۸ ـ برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به "مسلمانان درنهضت آزادی هندوستان" ترجمهٔ آیةالله خامنه‌ای.
۱۹ ـ صورة الارض، ص ۳۲۵، احوال و آثار غالب، ص ۹
۲۰ ـ مسالک الممالک، ۱۷۷ ـ ۲۱ ـ تاریخ سیستان، ص ۲۲۸، احوال و آثار غالب ص ۸.
۲۱ ـ تاریخ سیستان، ص ۲۲۸، احوال و آثار غالب ص ۸.
۲۲ ـ از سنایی تا سعدی، ص ۴۸ ـ ۵۲، سبک شناسی ج ۲، ص ۲۳۹، احوال و آثار غالب، ص ۹ به بعد.
۲۳ ـ از سنایی تا سعدی، ۲۷، ۴۸، ۱۶۵، سبک شناسی ج ۳، ص ۳۶ ـ ۳۸، سرزمین هند، ص ۸۵.
۲۴ ـ سرزمین هند، ص ۶۴ احوال و آثار غالب، ص ۱۲، تاریخ ادبیات در ایران (دکتر صفا) ج ۲. ص ۸۹۲ ـ ۸۹۳.
۲۵ ـ درباره سهم عرفا در ترویج اسلام و زبان فارسی مفصلتر سخن خواهیم گفت.
۲۶ ـ تاریخ فرشته، ج اول، ص ۵۲، از فردوسی تا سعدی، ص ۱۳۷، احوال و آثار غالب ص ۱۳.
۲۷ ـ احوال وآثار غالب، ص ۱۵، فارسی گویان پاکستان، ص ۱۵.
۲۸ ـ از سعدی تا جامی، ص ۱۷۲، تاریخ ادبیات در ایران ج ۳، ص ۵۶۱، احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریا، ص ۷.
۲۹ ـ و نیز رجوع شود به کتاب "طریقهٔ چشتیه در هند و پاکستان و خدمات آنها به فرهنگ اسلامی و ایران" تالیف نگارنده.
۳۰ ـ از سنایی تا سعدی، ص ۲۱۲، ۲۱۳ سرزمین هند، ص ۸، احوال و آثار غالب، ص ۱۶.
۳۱ ـ احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریا ص ۷ تاریخ ادبیات (صفا)، ج ۳، ص ۵۶۷ به بعد.
۳۲ ـ احوال و آثار شیخ بهاءالدین زکریا، همانجا.
۳۳ ـ از سعدی تا جامی، ص ۳۸۱ ـ ۳۸۳.
۳۴ ـ دیوان حافظ، چاپ قزوینی، ص ۱۵۲ و ۱۵۳.
۳۵ ـ تاریخ فرشته، ج ۱، ص ۷۵، احوال و آثار غالب، ص ۱۸، تاریخ ادبیات صفا، ص ۷۷۳.
۳۶ ـ بنا بود که در سال گذشته برای این شخصیت بزرگ ایرانی در همدان مجلس بزرگداشتی منعقد گردد، امّا متأسفانه نمی‌دانم که به چه علت بتأخیر افتاد.
۳۷ ـ تاریخ ادبیات، ص ۱۲۹۷. احوال و آثار غالب، ص ۱۹، چگونگی گسترش اسلام، ص ۴۱۸.
۳۸ ـ مجلهٔ یغما، شماره ۸ سال ۱۳۳۰، ص ۳۳۹.
۳۹ ـ تاریخ ادبیات دکتر شفق، س ۵۵۵ ـ ۵۶۴ و نیز سبک شناسی بهار، ج ۳، ص ۲۵۶ به بعد.
۴۰ ـ تذکره نتایج الافکار، ص ۱۵۶ ـ ۱۵۹، احوال و آثار غالب، ص ۲۲ ـ ۲۳.
۴۱ ـ علاوه بر تذکره‌های ادبی، بدائرةالمعارف فارسی ذیل شاه جهان و تاج محل رجوع شود.
۴۲ ـ دائرةالمعارف فارسی، احوال و آثار غالب، ص ۲۴.
۴۳ ـ فهرست کتابهای چاپی، ج ۱، ص ۳۴۱۱.
۴۴ ـ احوال و آثار غالب، ص ۲۴.
۴۵ ـ همان ماخذ ص ۲۵.
۴۶ ـ زبان اردو که امروزه زبان رایج مسلمانان شبه قاره است و در پاکستان زبان رسمی، آمیخته‌ای است از زبان فارسی و هندی و از نظر گرامر و دستور هندی است، لیکن بیشتر لغات آن فارسی است. این زبان که بآن "ریخته" هم گفته‌اند، پایه و اساسش بوسیلهٔ سپاهیانی (اردو) که از افراد مسلمان که غالباً هم فارسی زبان بوده‌اند و هندو تشکیل شده بود، ریخته شد. در حال حاضر در هند و پاکستان شاعر و یا ادیبی از توانایی بیشتری برخوردار است که بتواند از لغات فارسی بیشتری بهره‌مند شود.
۴۷ ـ احوال و آثار غالب، ص ۳۸، دیوان غالب، لاهور، ص ۹۵.
۴۸ ـ اقبال شرق، ص ۳۹، مجله پاکستان مصور، سال ۱۳۵۶ ش، ص ۵۱.

وحدت وجود و شهود در کلام بیدل

دکتر طلحه رضوی

طلحه رضوی، نویسنده مقالهٔ حاضر،رئیس بخش ی جین کالج «آره» در ایالت بهار هند است و از یی که این مقاله توسط خود وی به فارسی نگاشته ، است از جهت نثر و شیوهٔ نگارش با نثر معمول در ش فارسی‌زبانان ایرانی الاصل تفاوتهایی دارد. نامه نگ بخاطر حفظ اصالت متن از تغییرلحن و ساختار ، آن پرهیز نموده و تنها به ویرایش فنی اقدام نموده ت.

از طلسم خاک طوفانِ سخن سحر است و بس
نیست جز اعجاز هر جا سرمه‌ای دارد فغان

«میرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی» در بین قهرمانان دهٔ وحدتِ وجود، مقام بسیار رفیع و شامخی دارد؛ نکه از مطالعهٔ عمیق آثار بیدل برمی‌آید، او در «وحدت ود» و «وحدتِ شهود» مغایرت پارینه و اختلاف ینهٔ ظاهری را دور کرده و این عقدهٔ مشکل را وانموده ت. در پهنهٔ تصوّف و فلسفه، این اقدام بیدل عجیب و ی مهم به شمار می‌رود.

ناجای نباشد اگر هر دو نظریه تصوّف، یعنی «وحدت ود» و «وحدتِ شهود» را مختصراً معرّفی بنمایم:

تعلیم همهٔ ادیان و ملل این است که انسان خودش را اسد و خدا را بداند و رشتهٔ خودشناسي و خداداني را مل بخشد. *ما سوی اللّه فانی است و اللّه باقی.* عالم و چه که در عالم است خلق شده است و آدمی اشرف لوقات است. در هر مذهب به خدا واصل‌شدن منظور مقصودِ حیات است. جسم فانی را و روح را با چشمهٔ اصلی و باقی آشناکردن، تعلیم اساسی هر کیش وش روحانی است، ولی اینجا بنده را با فلسفه و اعتقاد ر مذاهب هیچ سر و کاری نیست.

بزرگترین عامل قوی که تصوّف اسلام را بر اساس ق و محبّت استوار ساخت، عقیده به وحدتِ وجود . لذا همین که عارف خدا را حقیقتِ ساری در همهٔ اشیا رد، ماسوی اللّه را عدم دانست، یعنی جز خدا چیزی

ندید و قایل شد به :

جمله معشوق است و عاشق پرده‌ای
زنده معشوق است و عاشق مرده‌ای

سعدی شیرازی می‌گوید:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم ازوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

در حالی که کیفیّت حقیقی صوفیه وسیمتر از عشقی است که در این شعرِ سعدی می‌بینیم؛ زیرا فرق است بین معشوقی که "همه عالم ازوست" و معشوقی که "همهٔ عالم اوست". ازین رو صوفیه دو گروه هستند، یکی را شهودی و دیگری را وجودی می‌گویند. وحدتِ وجود به گـفتهٔ شیخ جامی این است که:

همسایه و همنشین و همره همه اوست
در دلقِ گدا و اطلسِ شه همه اوست
در انجمن فرق و نهانخانهٔ جمع
باللّٰه همه اوست ثم باللّٰه همه اوست

صوفیه طوری گفته‌اند که وجود یعنی هستی حقیقی واحد. ولی این وجود دو رخ دارد: یکی ظاهر، دوم باطن. یکی نور است که برای جمله عالم به‌مرتبهٔ جان است؛ اللّٰهُ نور السمٰوات و الارض، پرتوی از همین نور، وجودِ ظاهر است که در صورتِ ممکنات به نظر می‌آید. اصل مراسم و صنعت و فعل که در علم ظاهر باشد، همین وصفِ باطن است و حـقیقتِ کـثرت، وحـدتِ صِرف است؛ مـانند حقیقت امواج که عین دریاست. از این رو هـمهٔ کـاینات تجلیات حق است و وجودِ این کثرتِ اعتباری از هـمین وحدتِ حقیقی است.

از طرفِ دیگر دربـارهٔ وحـدت شـهود مـی‌گویند کـه وجودِ کاینات و ظهورِ صفاتِ مختلفه ظل و عکس است از ذات و صفاتِ واحـدِ مـطلق کـه در عـدم مـنعکس و تجلی‌ریز می‌شود و این ۱۰ صاحبِ ظل نیست بلکه مثال محض است، گویا به الفاظ شیخ علی حزین:

عکس یار است که دارد همه جا جلوه حزین
چهره‌پرداز درآئینهٔ ایجاد یکیست

میرزا بیدل هر چند که نسباً از مغول بود و نیاکـانش سپاهی‌پیشه بودند، ولی او اثرِ پدر خود گرفت که در عینِ جوانی ترکِ دنیا کرده و روشِ صوفیانه را برگزیده بود. پس از مرگِ پدر با عم خود میرزا قلندر که عارف و مـتصوف بود، در مسایلِ صوفیانه دلچسبی ورزیـده و در صـحبتِ بزرگانِ تصوف شعار که در بهار و اریسه زندگانی می‌کردند از رموزِ حقیقت آگاه شده و به عشق حقیقی سرشار گشته بود. بنابراین، در سـایر کـلام بـیدل نـفوذ جـذبهٔ عشـق و احساسِ عظمتِ آدم پیداست. بیدل از مبدأ فیاض، ذهـن رسا و فکر فوق‌العاده گرفته بود. در ده سالگی مـدرسه را وداع گفت و به مطالعه و مکاشفه در خلوت خو کرده، از مطالعات در آثارِ علما و صوفیان ربّانیّین مثل غزالی، ابـن عربی رومی، مجدّد الف ثانی و نظایر آن بـر مـبلغِ عـلم خودش افزود. بیدل در مطالعهٔ چگونگی ذات و صـفات حق تعالی و در مشاهدهٔ نفس خود، خیلی التفات نـمود. چه خوب می‌سراید:

یار را باید از آغوش نفس کرد سراغ
آنقدر دور متازید که فریاد کنید

این بود که بیدل در سلکِ اشـعار، گـهرهای نـاگـفتهٔ مضامینِ تصوّف و عرفان را با زیبایی و فراوان به هم آورده است. اندیشه‌های عالی عارفانه با صد لطف سخن ممزوج گردید که طبع سـلیم او احـساسات و مـدرکات ظـریف روحانی را به اسلوب خوب اظهار می‌دارد:

تا پری به عرض آمد موج شیشه عریان شد

پیرهن زبس بالید دهر یوسفستان شد
ما هم از گلشنِ دیدار گلی می‌چیدیم
هر کجا آئینه بینید زمایاد کنید

علما می‌نویسند که صوفیهٔ اسلام نیز با فلسفهٔ یونان آشنایی یافتند و "فلسفهٔ نوافلاطونیان" را پرداختند. ولی این قول خالی از صداقت است. بیدل نوافلاطونیت را اهمیتی نمی‌دهد. از اوست:

هر چند به دانش از جهان افزونی
یا در پیری معلم گردونی
هرگاه به پیش کسی بری حاجت خویش
طفلی می زیبدت نه افلاطونی

در هر حال اساس این فلسفهٔ نوافلاطونی، وحدت وجود است، لکن گمراه هرگز به منزل نخواهد رسید. در تصوفِ اسلام این عقیده‌ها مبنی بر قرآن و حدیث است و صوفیهٔ اسلام همیشه استنباطها و استدلالِ ادّعای خودشان را از همین منابع زور و قوّت می‌گیرند.

میرزا بیدل یک صوفی صافدل بود و در حدودِ شریعت اسلامی زندگانی می‌کرد و در راهِ طریقتِ روحانی نیز مرتبهٔ بلندی را دارا بود. می‌بینیم که بیدل به اذکار و اوراد روحانی صوفیانه آشنایی کامل و علاقه و تجربهٔ ذاتی داشت.

با اهل یقین لافِ بیان نامردی‌ست
غیراز اظهار خاموشی دم کردی‌ست
تاآئینه‌ای هست به پیشِ نظرت
گر پاس نفس نداری از بی دردی‌ست

ونفی اثبات که در منزل نخستینِ سلوک، ذکر مهم و شغل خصوصی صوفیه است و در طریقِ سلاسلِ مختلف بنوعیّت فرقی دارد، بیدل به اشارت می‌سراید:

تا بهرهٔ اثبات توانی بردن
باید بر نفی خود قدم افشردن
یعنی چو حباب در محیط تحقیق
تا پیرهن است غوطه نتوانی خوردن

بیدل برای محققان فیلسوف که از تجربهٔ روحانی و حقیقت الحقایق بی‌بهره هستند، نسخهٔ مفید و عمل بسیار نفع بخشی را تجویز می‌نماید. آنان که در بحث ذات و صفات توانایی خود را ضایع کنند، مخصوصاً فلسفیانِ کور باطن غرب که تجلیاتِ انوارِ حقیقت محمدی (ص) را نصیب ندارند، در محیطِ دل چرا غواصی نگیرند که گوهر عشق به دست آورند. ازاوست:

بیدل پی تحقیق من و ما بگذار
تفتیشِ تعیّنات اشیا بگذار
تا چند خوری عشوهٔ اسما و صفات
بی‌ذاتِ مقدس این هوسهابگذار

چنانکه:

عارف به تماشای چمنزار کمال
جز در قفسِ دل نگشاید پر و بال
هر چند ز امواج، قدم بردارد
از خویش برون رفتنِ دریاست محال

بیدل در اولین رباعی، تعینات را به ذکر آورده است. می‌دانیم که دربارهٔ تعینات یعنی تنزلاتِ ستّه و اعیانِ ثابته، هزاران رسایل و کتب تحریر شده، ولی بیشتر مجمل و تشنه مانده است.

در اصل، شریعت و طریقت شعبه‌ها جداگانه است و هیچ توافق و هماهنگی ندارد. تعلیم حقیقت سرّی است از اسرارِ الٰهی که برملا گفتن در هر زمان مورد زجر و توبیخ، بلکه موجب گردن زدن می‌شود. طریقت، سراسر علم سینه است و طریقت را با شریعت خلط دادن به ظاهر غلط است و از اینجا در بحث تصوّف اختلاف گوناگون آغاز گیرد. منصور حلاج اناالحق گفت و رسید به دار، به زبان حافظ شیرازی:

گفت آن یار کز و گشت سردار بلند
جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

بایزید بسطامی گفته است: "سبحانی! سبحانی؛ ما اعظم شانی!" و ضربات خنجر دید. لذا تجاوز اهل طریقت در حد شریعت به هر حال خطرناک است. فروغی بسطامی که صوفی و اهل طریقت نبود نیز می‌گوید:

مردانِ خدا پردهٔ پندار دریدند
یعنی همه جا غیر خدا هیچ ندیدند

الغرض، در مبحث وجود و شهود، ذکر ذات و صفات ناگریز است و این امر مسلّم است که ظهورِ ذات بدون صفت ممکن نیست، مراتب ذات که در اظهار به نظر آمد از شئونات عبادت است. چون حق تعالی شانه بحالهِ وباوصافهِ و بحد ذاتهِ غیر از تبدیل و تغیّر و تعدّد و تکثُّر به صورت معلوم اظهار گرفت، وجود ظلی موانع معلوم خلق باشد، ذات حق که در مرتبهٔ تنزیهه نامعلوم و ناقابل علم است، چون در مظاهر عقیده و صور مختلفه ظهور نماید در اصطلاح صوفیه "نزول" می‌کند و همین صداقت عظیم را "تنزلات سته" می‌گویند. معلومات الٰهیه، تنزلات سته، اعیان ثابته و خطرات خمس مرادات است. حواس و قیاس و عقل عمومی را در این، بار نیست. پس از مراتب الٰهیه و مراتب کونیه،مرتبهٔ انسانی است. بدیهی است که بالفعل عرفانِ ذاتِ حق، خارج از امکان است. به گفتهٔ شیخ اکبرابن عربی: "کل النّاس فی ذات اللّه حمقاء."

میرزا بیدل هم در نکاتِ خود، نکتهٔ سی و پنجم مقرّ است که:

تحریر و تقریر مراتب اکثری، موافقِ فطرتِ عوام است نه مطابقِ همّتِ خواص، معنی مقام که خواص را بی‌تکلف الفاظِ معیّنها منظور است و عوام با وجود ایضاح بیان در فهم عبارت نیز معذور و رتبهٔ کلام تا به حضیض نقصان نرسد، طبع عوام را از جهل مطلّق نرهاند... از

حسنِ تحقیق تا کمالِ ذاتی جلوه ننماید، بر ضعیف نگاهانِ انجمنِ قصور، ظلم است و اگر جمال معنی از کیفیتِ اصلی رنگ نگرداند، بر لفظ آشنایان عالم صورت، ستم. درین صورت عالم مدرسهٔ حال از ابجدِ دبستان قیل و قال منزه باید فهمید و رموزِ خلوتکدهٔ یقین از حرف و صوتِ محفلِ مبرّا باید اندیشید. قطعه:

دل هر قطره گردابیست غوّاصِ حقیقت را
تأمل در بُنِ هر مو گرد صدبار می‌بیند
تفاوت گر نباشد مقتضای ساز فطرت را
چرا شکل دو پیکر چشم احول یار می‌بیند

مسئلهٔ ذات و صفات یا مسئلهٔ وحدت و کثرت در نزد صوفیان و فلسفیان از ابتدا قابل توجیه بوده است. طبقهٔ عارفان در حل این عقده‌ها کنجکاوی و دلبستگی زیاد نمودند و موفّق شدند. چنانچه صاحب *اسرارالتوحید* شیخ ابی‌سعید ابی الخیر می‌گویند: «مدّتها حق را می‌جستیم گاه می‌یافتیم و گاه نه، اکنون خود را می‌جویم و نمی‌یابم، همه او شدیم و همه از او.»

بچون و چرا در شدم سالیان
که چون این چنین و چرا آن چنان
چو از خواب بیدار شد خفته مرد
« به بیداری آسانترش گشت درد»
(اسرارالتوحید، چاپ‌ایران، ص ۳۱۸)

حضرت جامی در لایحهٔ آخر کتابِ خود مختصراً ولی جامع می‌نویسد که حق سبحانهٔ تعالی را دو تجلی است: یکی تجلّی عینی علمی که آن را «فیض القدس» نیز گویند و آن ظهور حق است بر خودش، بصُورِ اعیان ثابته و استعداد آن، دوم تجلّی شهودی و وجودی که «فیض مقدس» گفته می‌شود. یکی بر باطن متوجه است که آن را «عقل کل» گویند و دوم بر ظاهر بر صفتِ «نفس کل» که علّتِ مستقیمِ ظهور موجودات می‌گردد. از اوست:

بشنو سخن مشکل و سرّی مغلق
هر فعل و صفت که شد به اعیان ملحق
از یک جهت آن جمله مضاف است به ما
وز وجه دگر جمله مضاف است به حق

میرزا بیدل را تخصیص این است که او هر دو عقیده را تطبیق داده و از دیدگاهِ صحیح و درست رهنمای دانسته است:

ذات دانستن و انکارِ صفت نادانی ست
آشنای تو چرا سجده به بت هم نکند

این دو نظریه در قرنهای پیشین معتقدان و پیروان بسیاری داشته و استحکام اساسی گرفته است. شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی را امام مسلک وحدت وجود می‌شمرند و مجدد الف ثانی شیخ سراحمد هندی را سر خیل روش وحدتِ شهود می‌گویند ولی این را هم نباید پنداشت که در هر دو مکاتب فکر یکجا نخواهد شد و اگر یکی حق است، دوم باید الزاماً باطل باشد. همین است که شاه ولی‌الله محدث دهلوی در هماهنگی وحدت وجود و وحدت شهود سعی نمودند و در نامه‌ای به نام اسمعیل آفندی، نظریات مختلف شیخ اکبر و شیخ مجدد را تطبیق داده‌اند.

مصنف رود کوثر شیخ محمد اکرام در بحث وجود و شهود به نتیجه‌ایی رسید که، خود مجدّد الف ثانی هم وحدت وجود رانفی نکرده و مقامی از مقامات صوفیه شمرده است که تحت وحدت شهودی می‌آید.

حق این است که در *لاالٰه‌الاالله* وحدت وجود پوشیده است و در *محمداً رسول الله* وحدت شهود آشکارا و پس از عرفان شهود باز منزلِ وجود حقیقی روی نماید و درین منزل سلوک، عارف حق فنافی‌الله می‌گردد.

هرآن وجود که از خویشتن جدایی کرد
مسلّم است اگر دعوی خدایی کرد

میرزا بیدل در بیان وجود و شهود نکته سنجی زیاد و باریک‌بینی بسیار نموده و فهم صراحتِ بی‌مانند را راه داده است و چون او شاعری چیره دست بوده، اسلوب و پیرایهٔ اظهار را دلنشین و موثر و شدید ساخته است:

چون هر چه هست در همه عالم همین منم
مانند من در دو عالم از آنم پدید نیست

بیدل از علوم متداولهٔ عصرِ خود وقوفِ کلی می‌داشت. آشکار است که او از آن احادیث رسول مقبول که این موقفِ تصوف را تقویت می‌دهد، غافل نشده باشد. حدیث مروی از جابر، صحابهٔ حضرت رسول (ص) است:

«قال صلی اللّٰه علیه و سلم: یا جابر ان‌اللّٰه تعالی خلق قبل الاشیاء نور نبیّکَ من نورهٖ.»
و در حدیث معروفِ دیگر: «اوّل ما خلق اللّٰه نوری و الخلق اللّٰه کلهم من نوری و انا من نور اللّٰه.»

بیدل در قصیدهٔ نعتیه می‌سراید:

نداشت آئینهٔ دهر آبروی صفا
به صیقلِ کف پایت برآمد از زنگار
تویی که باغ ربوبیت از تو دارد رنگ
تویی که سازِ الوهیت از تو بندد تار

لذا تمامی اهل طریقت و سلوک، «حقیقت محمدی صلی الله علیه و سلم» را حقیقتِ عظمی می‌دانند و بدونِ عرفانِ این حقیقت، آشنایی ذاتِ مطلقه محال است. به گفتهٔ مولانا جلال‌الدین بلخی:

ای که کردی ذات مرشد را قبول
هم خدا در ذاتش آمد هم رسول

با وجود آنکه اللّٰه تعالی شأنه بی‌همتا و بی‌مانند است، لیس کمثله شیء، قولی است مشهور که خلق‌الانسان علی صورته، آدم مظهر ذات خدا است.

میرزا عبدالقادر بیدل صوفی، سخت‌کوش بود و از

اسرار عیونی و شیونی مردِ آگاه. محیط اعظم مثنویی است خیلی مهم و پرارزش دربارهٔ رموز تصوف و عرفان که در بیست و چهار سالگی عمر بیدل به وجود آمد. بیدل در این مثنوی عظمتِ آدم را که آخرین مرتبهٔ ظهور حقیقت لم یزلی است صراحتاً بیان می‌کند:

زلفظ محمد گر آگه شوی
از افهم الحمدالله شوی
شیوناتِ ذات الله افعال او
ظهور کلام الله اقوال او
در افعالِ او از آیت کریمه
مَارَمَیتَ اذْ رَمَیْتَ وَ لٰکِنَّ اللّٰه
و در اقوالِ او از آیتِ کریمه
مایَنْطِقُ عنِ الْهوی اِنْ هُوَاِلاّ وحیٌ یُوحیٰ

بیدل در مثنوی عرفان می‌نویسد:

چیست آدمک تجلّی ادراک
یعنی آن فهم معنی لولاک
احدیت بنای محکم او
الف افتاده عِلّت دم او
دال او فقر اوّل و انجام
که درو حدّ وحدتست تمام
میم آن ختم خلقتِ جانم
این بود لفظِ معنی آدم

بیدل در نکته‌ای از نکات آورده است:

"ساز حقیقت از دستِ مجاز پرستانِ بی اصول کمینگاهِ صد محشر فریاد است و حسن معنی از نگاه لفظ آشنایانِ بی ادراک، غبارآلود یک عالم بیداد." جای بسیار شگفت این است که این نابغه و صوفی بیست و چهار سالهٔ محض، چه طور از خمستانِ تصوف و طریقت سیر شده که در عالم سکر محرم راز پای درون میخانه گردید و در مشاهداتِ مکاشفاتی او از عالم ناسوت تا عالم لاهوت بی‌پرده شد و روی نمود:

به میخانهٔ غیبِ لاهوت مست
به هم ساقی و باده و می‌پرست
نی و نغمه و مطرب و دلستان
پس پردهٔ سازِ وحدت نهان

حدوث و قدم و ازل و ابد در بحثِ وحدتِ وجود ارزش اساسی دارد. بیدل گوید:

حدوث از کمال قِدم کامیاب
هم آغوش هم همچو کیف و شراب
خرد رفته در نشئه زارِ احد
ابد در ازل چون ازل در ابد
جهان جمله یک قبلهٔ بی‌جهت
خرابات کیفیتِ بی‌صفت

و این بود که رموز حقیقت را ابراز می‌دهد:

که آمد خم واحدیت به جوش
به مستان صلا زد به گلبانگ گوش
چه گلبانگ یعنی همین من منم
کز آواز هر خود نقاب افکنم
به ذوقِ تماشه جهان گشته‌ام
نهان کیست الگوی عیان گشته‌ام

یعنی به الفاظ حدیث قدسی:

کُنْتُ کَنْزاً مَخفِیًّا فَاحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَف فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِاُعْرَف

بدین معنی بیدل در حمد خداوند عزّ و جلّ گوید که او تعالی شأنه کون و مکان را با حرف کن پیدا کرده است:

در آن زمان که نبود از زمانه آثاری
برونِ علم و عیان بود ذاتِ او تنها
به‌خویشتن نظری کرد و خودبخود بنمود
حقیقتِ همه اشیا بذاتِ خود تنها
چه کنم غیب‌ها فضای جهانِ بیرنگی
کدام جانبِ صحراها بساط من و ما
زیک جوهر اقدس بی قصور
عدم خانهٔ نه عرش یافت نور

اللّهُ نور السموٰاتِ و الارض بیدل این همه دانایی خود را فیض پیر مغان می‌گوید. چه شاعرانه می‌سراید:

به یک جلوهٔ فیض پیر مغان
شد این جمله اسرار مستی عیان
در عیشِ میخانه مفتوح شد
قدح دل، سبو جسم و می روح شد

حالا از عالم تنزیه عالم تکوین هویدا شد:

به پیرایهٔ خویش هر یک نهان
همه بی نشان با وجودِ نشان
نشد شعله هم محرم سوختن
که هست‌از شی چهره‌افروختن
دلش گفت اظهار و اخفا منم
شی و نشئه و جام و صهبا منم
کنون کارِ آئینه بالا گرفت
که آن نازنین صورتِ ما گرفت
درین نشئه دریا به طوفان رسید
که دور تجلّی به انسان رسید

بیدل در قصاید هم فکر و خیالِ خودش را از مسئلهٔ وحدت، نتوانست رها کند. در قصیدهٔ نعتیهٔ بیدل می‌بینیم که در تشبیب قصیده چطور قوهٔ نامیه و قوهٔ شعور را متذکر شده و تعینات را که عبارت از طلوع خورشید حیات و باز شعور چنانکه می‌دانیم در اعیان ثابته اول را تنزیه و نصفِ آخر را تکوین نامند و هر دو به حقیقتِ عظمیٰ مربوط است. چه خوب اعلام می‌دهد:

چیست تنزّه همه یاد جمالِ نبی
کاین همه آثار رنگ داده ازآن جلوه تاب
برگِ حدوث و قدم، نقد وجود و عدم

صورتِ بحر کرم، معنی گنج صواب
رابطِ علم و عیان، واسطهٔ انس و جان
خواجهٔ کون و مکان، صاحب‌وحی‌وکتاب
پیکرِ او در ظهور، فیض هزار انجمن
سایهٔ او در عدم، صبح هزار آفتاب
گر نشدی جلوه‌گر صورت ایجاد او
مانده تا روز حشردیدهٔ حق بین به خواب

ببینید که حدیثِ مزبور کنتُ کنزاً مخفیاً را به چه زیبایی و حسن و لطافتِ بیان شرح داده است و باز می‌سراید:

ور نزدی صبح او از دم هستی نفس
لمعهٔ بهرِ قدم رفع نکردی حجاب
بحر ازل تا ابد، گر زند اجزا به هم
نیست جزآن ذات‌پاک،گوهرِ فیض انتخاب
خسرو وحدت کلاه، شاهِ قِدم بارگاه
بدر تنزه ضیا، صدر تقدس جناب
شمعِ بساطِ وفا، صبحِ بهارِ وفا
ساز ظهورِ و خفا،رمز شهود و حجاب

بیدل اشعار دیگری هم دربارهٔ شهود سروده است:

خوش افتاد در چشم اهل شهود
ز ساغر قصور و ز مینا سجود
شهودی عجب سرزد از راز غیب
جهان گشت آئینه پردازِ غیب
خروش دو عالم مثال و شهود
یمی کرد لبریز جام نمود
عالم همه یک نسخهٔ آثارِ شهود است
غفلت چه‌فسون خواند که‌اسرار گرفتیم

و در برابر این دعوی، اشعار دیگر بیدل را باید داشت؛ مثلاً:

جز وحدتِ حرف نیست در غیب وشهود
الا الفی دارد و باقی همه لا
افسوس که ما دامنِ پندار گرفتیم
خورشید عیان بود شبِ تار گرفتیم
آوارهٔ اوهام نمودیم یقین را
یعنی ز تامل ره گفتار گرفتیم

چنانچه:

عارف به تماشای چمنزارِ کمال
جز در قفس دل نگشاید پر و بال
هر چند ز امواج قدم بر دارد
ازخویش‌برون رفتن‌دریاست محال

آخر کار بیدل از مجادلهٔ ذهنی وجود و شهود در دامنِ وجود پناه گیرد و این دامِ اوهام شهود خودش را رها می‌کند:

اگر موجیم با بحریم و گر آبیم با گوهر
روی نقشی نمی‌بندد که ما را از تو وا دارد
حذر کن از تماشاگاهِ نیرنگِ جهان بیدل
تو طبع نازکی داری و این گلشن هوا دارد

از این بحث نتیجه‌ای بر می‌آید که بیدل منکر شهود نبود، ولی شهود را هم در وجود گم می‌سازد و عجز فهمِ انسانی را که در این باب ظاهر است از قول تعالی: «وَ ما اوتیتم من العِلم اِلاّقلیلا» اقرار می‌کند:

هر قطره درین دشت شد انگشتِ شهادت
تا از گل خود روی تو دادند نشانها
بیدل ره حمد از تو به صد مرحله دور است
خاموش که آوارهٔ وهمند بیانها

باید دانست که همهٔ سالکانِ طریقت و عارفان حقیقت، عقیدهٔ وجود مع‌الشهود را دوست می‌دارند. چنانچه عارف بی‌بدیل مسیر طریقت، سیّد شاه قمرالدین حسین ابوالعلائی داناپوری الملقب به اعلی حضرت قدس سره، در رسالهٔ *جواهر الانوار* که صدو هفتاد و پنج سال قبل مرقوم شده است، به وضوح می‌نویسد:

"به سن چهارده سالگی به جناب استاد البلد مولانا سید شعیب الحق مسافر رحمةالله علیه حاضر گشته به درس کتب نحو و صرف و فِقه مستعد بودم و مذهبشان که به باطن به طور وحدت وجود بود و به ظاهر شهود فقط... تا هشت سال به سبب کثرت صحبت استادِ خود معتقده بهمون تقلید می‌داشتیم... من بعد که به حلقهٔ بزرگان عرفان و یقین در آمدم پس از مدّتی، گوش فهم قابل شنیدنِ کلام ایشان گشت. با این همه از دل یقین بر وحدتِ وجود نمی‌شد. آخرالامر صاحب دعوی گردیدم، چندی برین استقامت ورزیدم و چنان مشاهده می‌نمود که اگر نوبت بجا ندهی هم ازین امر سر می‌کشید هرگز در یقین فتوری نمی‌افتاد و بعد چند سال معتقده شهودیان راست بر دل غالب آمد. مدتِ دراز برین نوعِ سپری شد و آن مضمون ماسبق در ذهن کفر معلوم می‌گردید. بعد از این به طفیل شیخ خود (خواجه ابوالبرکات، ابوالولای قدس سره) ازین مهلکات نجات یافتم یعنی بمتابعتِ وجودیانِ مع‌الشهود... قرار گرفت و قلب اطمینان یافت" (رساله *جواهر الانوار* قلمی صفحات ۵ و ۲)

فاضل جلیل، سید عارف نوشاهی هم در پیشگفتار کلیّات بیدل چاپ جدید لاهور، از سفینهٔ خوشگو عبارتی نقل کرده است که دربارهٔ بیدل خیلی صادق آید:

"وی (بیدل) تحتِ تأثیرِ همه ائمّه متصوفه بوده است، اما بیشتر از افکار ابن‌العربی الهام گرفت... بیدل انسان را، کونِ جامع خوانده و بزرگی و جلال و جمالِ وی را بیان کرده است.

الله بس باقی هوس

ملمّعات ترکی ـ فارسی مولانا

نوشته مجدود منصور اوغلو

ترجمهٔ اصغر دلبری‌پور

دیوان شاعر عارفه جلال‌الدین رومی[۱] که در قرن ۱۳ میلادی در قونیه می‌زیست، دربردارنده تعدادی شعر ترکی و همچنین برخی ملمعات ترکی - فارسی است.[۲] م. شرف‌الدین در سال ۱۹۳۴ به نشر این ابیات و واژه‌های ترکی موجود در مثنوی و دیوان کبیر همت گماشته[۳] و برای تهیه مطالبی دربارهٔ مثنوی، به طبع استانبول (۱۲۸۹)، در مورد رباعیات، به طبع استانبول (۱۳۱۲) و دربارهٔ دیوان کبیر، به ۹ نسخهٔ خطی که مورد استفاده من نیز بوده‌اند، مراجعه کرده است. بدین طریق معلوم شده است که‌ابیات ترکی و ملمعات فارسی - ترکی تنها در دیوان کبیر موجود بوده و در سایر آثار فقط تعدادی واژه ترکی آمده است.

در بررسی این نخستین اثر ترکی آسیای صغیر، اصول فنی نقد مراعات نشده و نواقصی به شرح زیر در آن به چشم می‌خورد:

۱- واژه‌های ترکی در منظومه‌های مولانا عناصری هستند که سایر فارسی نویسان آن دوره نیز به کار می‌برده‌اند[۴]. بدین سبب، این کلمات، جملات و عبارتهای ترکی که از نظر جمله‌سازی از عناصر زبان ترکی هستند، باید جداگانه مورد مطالعه قرار گیرند.

۲- شرف‌الدین در نوشته‌اش پاره‌ای شعر به مولانا نسبت داده که از نقطه نظر زبان، هنر، سبک و موضوع سنخیتی با اشعار وی ندارد.

۳- به سبب اینکه در تبیین ابیات ترکی روش درستی دنبال نشده، تعدادی از واژه‌ها تصریح نگشته و در نتیجه در ترجمه سستیهایی به چشم می‌خورد.

به همین جهت است که در این مقال با توسل به نسخه‌های خطی اصیل و نسخه‌هایی که اصالتشان مخدوش نشده است، یک بار دیگر ابیات و عبارات ترکی مولانا مورد بررسی قرار می‌گیرد. شرف‌الدین در مقاله خود ۱۷ منظومهٔ ترکی - فارسی به مولانا نسبت داده که به نظر ما تنها ۱۰ منظومه حاوی ویژگیهای لازم است.

زبان و طرز نگارش این ابیات ترکی متفاوت از ترکی قرن ۱۵ و ادامه آن (ترکی آسیای صغیر) است. در واژه‌های خشن، صدای سین به جای اینکه با حرف «ص» نشان داده شود با حرف «س» نشان داده شده است. برای نشان دادن صداهای «چ» و «پ» بیشتر از «ج» و «ب» استفاده شده و صدای «ن» با حروف «نک» آمده است. برخی از ضمایم ولواحق که سر هم نوشتن آنها مجاز است، جدا نوشته شده‌اند. اینها همه از ویژگیهای خط *اویغور* است. در عوض، حذف حروف صدادار در اغلب موارد، استعمال تنوین به جای صداهای آن و اِن، استفاده از «نک» برای نمایاندن صدای «ن» که در این منطقه معمول بوده است، دلیل براین است که در آن دوره خط اسلامی تاثیر خود را شروع کرده بود. همچنین در این ابیات کلمات زیادی وجود دارد که نشان آنها رامی‌توان در زبان مکتوب ترکی قدیم مشاهده‌کرد. با این همه، وجود پاره‌ای از کلمات رایج میان *اوغوزها* و قبایلی از ترکان که به شیوه آنان صحبت می‌کردند، این ابیات وتعابیر را از زبان ترکی قدیم متمایز می‌سازد.

از میان نسخه‌های خطی منظومه‌ها هیچ کدام به عنوان نسخه اصل انتخاب نشده و تنها با استناد به این نسخ سعی شده است تا متن قریب به اصل بدست آید.[۵] اختلاف نسخ نیز تنها در مورد ابیات ترکی نشان داده شده است.[۶]

۱

کلسن بنده سنا نک غرضم یوق اشدرسن
قلسن انده یوزدر یلنوزقنده قلرسن

چلی در قمو درلک چلباکل نه کزرسن
چلبی قل لرن استر چلبی نه سنرسن

نه اغردر نه اغردر چلب اغزندا قغرمق
قلغن آج قلغن آج بلـه کم انده دلرسن

وزن : رمل

باید به اینجا بیایی، هیچ نیت بدی برای تو ندارم، می‌شنوی؟
تمام حیات، شیخ طریقت است، بیا به سوی خدا، چه می‌گردی؟ شیخ طریقت مریدانش را می‌خواهد، او را چه فرض می‌کنی؟
چه سعادتی که انسان از سوی خدا دعوت شده، گوشت را بازکن، گوشت را بازکن، باشد که از آن پربشنوی.

۲

کجکنن اغلن هی بزه کلکل
دغدن دغدا هی کزه کلکل
آی‌بکی‌سنسن‌کن‌بکی‌سنسن
بی‌مزه کلمه با مزه کلکل

وزن: متقارب

هی پسرک بیا به سوی ما، از کوه و کوهسار به سوی ما بیا
تو همچون ماه و خورشیدی، بی‌نشئه میا، با

شه بیا

کجکنن اغـلن اودیا کلکل
یول بولمسک دغدغ کزکل

اول چجکی کم یازده بلدک
کمسیه ورما خصمنا ورکـل

زن: متقارب
سرک بیا به اطاق، اگر راه را پیدا نتوانی
رد، کوه به کوه بگرد
گلی که در صحرا یافتی را به کسی مده، آن
ا به نزدیکترین کسانت بده

۴

اقجلردر کزلری خوش نسا اول قشلری
الدرر یز سواری کمدر اول الب ارسلان

وزن : مدید
چشمهایش تیراندازانند و ابروانش دوست داشتنی. صد سرباز می‌کشد. کیست او؟
الپ ارسلان. (معمای منظوم)

۵

اکر کیدر قـرندش یقس یاوز
ازون یلده سکا بودور قلاوز

چپانی برک دوت قرتلر اکش دور
اشـت بنـداً قـراقـوزم قـرا قـوز
اگر تات سن اگر رومسن اگر ترک
زبـان بـی زبـانـانـرا بیـامـوز

وزن: هزج
برادر، اگر خوب باشد و یا بد، او در این راه رهبر توست
چوپان! محکم بایست. گرگـان زیـادند. ای سیاه چرده من! از من بشنو. ای سیاه چرده من! فرقی نمی‌کند که عجم، رومی و یا ترک باشی، زبان بی‌زبانان را بیاموز.

۶

دانی کـه من بعالم یلغز سنی سورمن
چون در برم نیایی اندر غمت اولورمن

من یـار بـا وفـایم بر مـن جفـا قلـورسن
گر تو مرا نخواهی من خود سنی دلرمن

روی جو ماه دارای من شاد دل ازانم
زان شکـر لبـانت بـر اپکنک دلـرمن

تو همچون شیر مستی داخی قانم ایچرسن
من چون سکـان کـویت دنبـال تـو کزرمـن

فرمای غمزه‌ات را تا خـونِ مـن‌نریزد
ورنی سنک‌الکدن من یرغویه بررمن

هر دم بخشم کویی برغل بنـم قتمـدن
من روی سخت کرده نزدیک تو دررمن

روزی نشست خواهم یلغز سنک قتکده
هم سن جغر اچرسن هم من قبز جلرمن

آن شب که خفته باشی مست و خراب شاها
نـوشین لبـت بـدنـدان قـی قـی تـدرمـن

روزی که من نبینم آن روی همچو ماهت
جانا نشان کویت از هر کـسی صـوررمـن

ماهی چو شمس تبریز غیبت نمود گفتند
از دیـگری نهرسید مـن سویـلدم اررمـن

وزن: مضارع
می‌دانی که در جهان تنها تو را دوست دارم، وقتی در کنارم نباشی از غمت می‌میرم
من یار باوفایی هسـتم و تـو بـه مـن جـفا می‌کنی. اگر مرا نخواهـی، بـاز در آرزویت هسـتم. رویـی چـون مـاه داری، دلم از آن سـبب شـاد است. در آرزوی بـوسه‌ای از لبهای شکرینت هستم.
تـو بسـان شیری مست هـنوز خون مـرا می‌خوری، من چون سگان کویت دنبال تو می‌گردم.
به غمزه‌ات بگو که خون مرا نریزد، والا از دستت شکایت خواهم کرد.
هردم به خشم می‌آیی و می‌گویی دور شو از کنـار مـن، مـن روی سـخت مـی‌کنم و در کنارت می‌ایستم.
مـی‌خواهـم روزی تک وتنهـا در کنـارت بنشینم، تو شراب بخوری و من قپوز بنوازم.
ای سرور من، آن شب که مست و خراب به خواب اندرشوی لب شیرینت را بـه دنـدان سیر خواهم مکید.
ای جان من روزی که روی چون مـاهت را نبینم، نشان کویت را از هر کسی می‌پرسم.
گفتند که ماهی چون شمس تـبریز غـیبت کرده است، سراغ او را از دیگران نگیرید که من خود به جستجویش می‌روم.

۷.

ای ترک ماه چهره چه کردد که هر صبح تو
آیـی بخـجـرهٔ مـن کـوبی کـه کـل بـرو

تو مـاه تـرکی و مـن اکر تـرک نیستم
دانم من این قدر که بترکیست آب سو

ای ارسلان قلج مکش از بهر خون من
عشقت کـرفتـه جملـهٔ اجـزام مو بمو

برما فسون بخـواند ککجک یـا قشلرن
ای سوزش تو سیرک سزدش قنی بجو

دکـتر شنـیدم از تـو و خـامـوش مـانـدم
غماز من بس است درین عشق و رنگ بو

وزن: مضارع
ای ترک ماه چهره چه می‌شود که هر صبح بـه‌حجره‌من بیایی وبگویی‌که‌بیابه‌نزدیک من.
تو ماه ترک هستی و من اگر چه ترک نیستم، آن قدر می‌دانم که در زبان ترکی به آب "سو" می‌گویند
ای ارسـلان! بـرای ریـختن خـونم خـنجر مکش. عشقت تمـام اعضـای بـدنم را فـرا گرفته است.
ابروهـای زیبـای کمـانیت بـر مـا افسـون

می‌خواند. ای که یارت در کنارت نیست، او کجاست؟ جستجو کن.
دستور خاموشی از تو شنیدم و خاموش شدم، ولی رنگ وبوی این عشق برای رسوایی من کافی است. (خاموش اشاره به تخلص شاعر است ریتر ص ۱۲۴)

۸

مرا یاریست ترک جنگجویی
که او هر لحظه بر من یغی بلغی

هرآن نقدی که جنس دید با من
ستاند او زمن تا جغی بلغی

بنوشد جقر و آنکه بکوید
تلا لا لای تلا ترلم تلا لای

کل ای ساقی غنیمت در بودم نی
که فرداکس نداند که نه بلغی

الا ای شمس تبریزی نظر قل
که عشقت آتشست و جسم ما نی

وزن: هزج
یار ترکی دارم که جنگجوست و هردم به دشمنی با من برمی‌خیزد.
هر پولی که می‌بیند به وقت شروع غوغا از من می‌گیرد.
شراب می‌نوشد و سپس تلا لا لای تلا ترلم تلا لای می‌خواند.
ساقی بیا که در این دم نی غنیمت است، کسی نمی‌داند فردا چه خواهد شد
ای شمس تبریزی! نگاه کن که عشقت آتش است و جسمِ ما، نی.

۹

رسید ترکم و با جهره‌های کل وردی
بکفتمش چه شد آن عهد گفت اول وردی

بکفتمش که یکی نامهٔ به دست صبا
بدادم ای عجب اورد کفت کستردی

بکفتمش که چرا بیکه آمدی ای دوست
بکفت سیریدی یولدا یولداشم اردی

وزن: مجتث
ترک من آمد و با چهره‌ای اخم‌آلود گفت: «گل رسید». به او گفتم: وعده‌ای که داده بودی، چه شد؟ جواب داد که «او رفت».
به او گفتم: «نامه‌ای به وسیله صبا فرستاده بودم، آیا آورد؟» گفت: «نشان داد».
به او گفتم: «محبوبم چرا دیرآمدی؟» جواب داد: «دوستم بیمار بود و در راه خسته شد».

۱۰
آن یکی ترکی که آید کویدم هی کیمسن

وزن: رمل
هر ترک که می‌آید از من می‌پرسد «خوبی؟»

یادداشتها

*به نقل از
Türk Dili Ve Araşt. yilligi و *1954* صفحه ۲۷۰-۲۳۰

۱- برای اطلاع از شرح حال شاعر نگاه کنید به:
H. Ritter, Philologika. XI. Maulana G^alaladdin Rūmi und sein kreis: Der Islam XXVI (1940 - 1942), 116 - 158, 221 - 249. Mevlâna Gelâleddin Rumî ue etrafindakiler: TM VII - VIII (1942), 268 - 281. در چاپ شده است.

۲- بعضی از منظومه‌های جلال‌الدین رومی که همراه با منظومه‌های فرزندش سلطان ولد چاپ شده عبارتند از:
Veled Celebi, Edebiyat-ı islâmiye: Necip Asim, Türk tarihi,Istanbul 1916, 439 - 442
Veled Celebi, sultan Veled hazrellerinin: türkce siirleri:Türk Dernegi (1327) , 7 - II Ve 4I - 45;
I. Martinovitz Celâleddin Rumi'nin türkce manzumelerini: Archeol.Obs. XXVI (1917), 205 - 232.
- Mevlâna'da türkce kelimeler ve türkce siirler: TM IV (1934), III - 168.

۴- برای واژه‌های ترکی در فارسی جدید نگاه کنید به:
F. KÖprülü, Yeni farisîde Türk unsurlar: TM VII - VIII (1942), I -16

۵- نسخه‌هایی که برای تهیه این نوشته مورد استفاده قرار گرفته‌اند عبارتند از:
: Istanbul Halis EF. kitapligi 724 4836 (23x14, 27 str., talik, kopyesi lo59).
M I: konya Müze K. 2I13 tavsifiicin Ritter, a.e., I46.S.bk.)
M2: konya Müze K. 2I14 tavsifi: Ritter, a. e., 146. s.)
R: Istanbul Riza ps. K. 334 (20x12, 25 str., talik).
U I: Istanbul Umumî K. 3786 (18x13,19 str., nesih, satin alinisi 1951).
U2: Istanbul Umumî K. 3349 (25x17,25 str., nesih, kopyesi 1965).
U3: Istanbul Umumî K. 3350 tavsifi: Ritter, a.e., 149.s.).
Z: zahir EF. (sahsa ait, tavsifi: Ritter, a.e., 145.s.).

* افسون اندیشهٔ ما، ما را مستعد می‌کند که برای اشیا، تعبیر و تفسیری بسازیم جدا از خود اشیا.

دانستگی در هنر

نامی پتگر

دراین نوشته می‌خواهم نقش «دانستگی» در آفرینش هنری، به ویژه نقاشی را مورد بررسی و تحلیل قرار دهم. شاید مجموعهٔ آن عواملی که در اینجا عنوان «دانستگی» برآنها نهاده‌ام، به عناوین مختلف در بررسیها و نقدها و تحلیلهای دیگر مطرح شده باشد. اما آنچه دراین نوشته مورد نظر است، زاویهٔ دید ویژه‌ای است که این مجموعهٔ عوامل را «دانستگی» می‌داند و دانستگی را در آفرینش هنری از جنبهٔ آسیب زنندگی آن به وجه الهامی، خود جوش، یکپارچه و در نهایت وجه اصیل خلاقیت، مورد ارزیابی قرار می‌دهد. لذا قبل از هرچیز، عواملی راکه دراین طرز تلقی «دانستگی» می‌دانم، مورد بررسی قرار می‌دهم:

مثلاً در آغاز هنرجو می‌خواهد درختی را تصویر کند. او سعی می‌کند؛ آنها مطالبی را به عنوان روش فنی طراحی و نقاشی درخت و نحوهٔ پیروزی در این طراحی، به او می‌آموزند: اصول فنّی لازم راکه توان تصویر کردن درخت را به وی اعطا می‌کند، بیاموزد. به استادانی رجوع می‌کند آنها اندازه‌گیری در طراحی، سنجش بخشهای متفاوت درخت با یکدیگر، ساده کردن شکلهای پیچیدهٔ آن، توجه و تاکید کافی بر فرم خارجی، دقت در تشخیص مرزبین نور و سایه و سایه و نیمسایه، چگونگی برجسته نمایی، و در صورت لزوم نحوهٔ ساخت و ساز جنس پوست تنه و طراوت بخشیدن به برگها و... او برای توانایی در نقاشی درخت، چاره‌ای جز آموزش این نکات ندارد. او صرف نظر ازاینکه باید درخت را دقیقاً «ببیند»، همچنین می‌بایست درخت را دقیقاً «بداند». واقعیت این است که درخت را هم می‌توان «دید» و هم می‌توان «دانست». تا اینجا «دانستن» درخت شامل آگاهی بر فنونی است که به هنرجو کمک می‌کند تا تصویر درختی را که «می‌بیند» به صفحهٔ سفید کاغذ یا بوم منتقل نماید. این «دانستگی» شامل تسلط بر عوامل فنی و ابزاری و مادی برای اندازه‌گیری، طراحی و چگونگی استفاده از قلم‌مو و رنگ و بافت رنگ و ... برای انتقال تصویر درخت بر پردهٔ نقاشی است و طبیعتاً لازم است که از آن بهره‌برداری شود. اما «دانستگی» به اینجا خاتمه پیدا نمی‌کند. هنرجو به درختهای دیگری که استادان گذشته و حال تصویر کرده‌اند نیز نظر دارد. نقاشی آنها را به تماشا می‌نشیند. اقتدار هر استاد را می‌سنجد، این یکی چـقدر «طبیعی» ساخته است، آن دگر «باشکوهتر» از طبیعت نقش زده، این استاد به جزئیات پرداخته، آن استاد جزئیات بی‌ارزش را فدای جزئیات با ارزش کرده و دیگری بطور کلی جزئیات را فدای کلیات نموده است. رنگ آمیزی دراین دوره از تاریخ هنر با بهره‌برداری از سایه و روشن همراه بوده است ولی درآن دوره، رنگ استقلال یافته و با خلوص یا به همراه شمّ غریزی یا برخوردار از دید شهودی یا عاری از نظم یا با رعایت قرینه و... به کار رفته است. دراین مکتب «نمودگذاری بصری» مطمح نظر بوده، در آن مکتب القای حالات شدید عاطفی تعکیس حالات بر اشکال طبیعی، اصل قرار گرفته است. در فلان نحله هنرمندان به تصویر کردن ایده‌های فلسفی یا مذهبی پرداخته‌اند و در بهمان نحلهٔ دیگر با توجه به کشفیات روانشناختی یا صرفاً بیان تجریدی تجسمی به کار مشغول بوده‌اند. آن شیوه کهنه شده و این شیوه نوآورانه است. این مکتب پیشتاز است و آن یکی سنتّی و اقلیمی.

هنرمند معاصر باید مطلّع و فعال باشد و حضور دائم خود را مدام خاطرنشان سازد. باید نقدهای هنری را مطالعه کند، باید خود نیز معتقد باشد و هزاران باید و شاید... «دانستگی» تمام فضای ذهنی هنرمندان را پر کرده است. ذهن هنرمند تبدیل به یک کامپیوتر جمع‌آوری کنندهٔ آخرین اطلاعات، محاسبه کنندهٔ بیشترین روشها، تحلیل کنندهٔ تازه‌ترین نگرشها، نقد کنندهٔ همهٔ نمایشگاهها، توجیه کنندهٔ رفتارها و شیوه‌های خود و هم روشهای خود، نفی کنندهٔ ارزشهای تجسمی دیگر هنرمندان شده است. سنتهای اجتماعی و روشنفکرانهٔ معاصر نیز اینگونه بودن و زیستن هنرمند معاصر را تأیید می‌کنند و درنتیجه، هنرمندان امروز اغلب تبدیل به یک روبوکاب حاضر به یراق ونیز برای دفاع یا حمله یا گریز شده‌اند و در عمر به غایت کوتاه خود، انرژی بسیار زیاد و جبران‌ناپذیری را باید

صرف چنین الگوی زیستی کنند و این همه را از عنایاتِ فضیلت و «دانستگی» نصیب خود کرده‌اند. ظاهراً اینگونه استدلال می‌شود که تمام این موارد باید شناسایی شوند. زیرا هنرمند لازم است خود و جایگاه خود را بشناسد و سپس در جهت خلاقیت هنری گام بردارد. تمام نکتهٔ اساسی همینجاست؛ آری هنرمند باید خود را بشناسد، متعلقات و جایگاه اجتماعی و تاریخی خود را بشناسد، گذشتهٔ خود را بشناسد، هنر گذشتهٔ خود را بشناسد، ولی چگونه؟ طریق خودشناسی کدام است؟ شناسایی همان «دانستگی» را به بار می‌آورد. ما معمولاً در راستای شناسایی خود و جایگاه خود، از شناسایی تاریخ هنر خود و جهان آغاز می‌کنیم. البته اگر شناسایی تاریخ هنر با انگیزهٔ تحقیقی یا فنی یا زیبایی شناختی همراه باشد، نه تنها مشکلی نمی‌سازد بلکه ضروری است؛ به قولی: "آنها که گذشته را نشناسند محکوم به تکرار آنند." ولی شناسایی تاریخ هنر با اتّکای روانی به آن و غرور گرفتن از آن و هم‌هویت کردن خود با آن و شرطی شدن نسبت به جذب ارزشهای آن یا دفع حقارتهای ناشی از آن و امثالهم، فقط به «دانستگی» ما می‌افزاید و خودشناسی از طریق «دانستگی» یعنی به دنبال سراب رفتن. دیدگاهی هست که می‌گوید ازاین راهها خود و جایگاه خود را شناسایی و ارزیابی کردن، پنداری است باطل و لذا محکوم به احساس سرخوردگی و شکست! تاریخ معمولاً آنگونه نبوده است که نوشته شده است، بلکه آنگونه بوده است که اتفاق افتاده است. ما تاریخ هنر را تعبیر و تفسیر می‌کنیم، ما محصول هنری را تحلیل و تکه‌تکه می‌کنیم، ما تمایلات پنهان خود را در ماجرای چگونگی ظهور مکاتب هنری در تاریخ منعکس می‌کنیم. تاریخ هنر نویس در آئینهٔ محصولات هنری گذشته تا حال نقشی از خویش می‌بیند، آن هم نقشی از خویش که خود محصول بیگانگی از خویش است؛ مثلاً امروزه نویسندگان تاریخ هنر، ظهور مکتبهای گوناگون هنری را «عکس‌العملهای» گوناگون تلقّی می‌کنند! ممکن است که واقعیت چیز دیگری بوده و فعلاً اغلب تاریخ هنرنویسان و هنرشناسان غرب این طرز تلقّی را دارند که رنسانس عکس‌العملی بوده است در برابر نقاشی سطح و مذهبی بیزانس و گوتیک. «منریست»ها در برابر ساختارهای معقول کلاسیک عکس‌العمل نشان داده‌اند! «باروک» با گرایش روزافزون به واقع‌گرایی، عکس‌العملی در برابر «ایده‌آلیسم» تلقّی می‌شود (جالب اینجاست که هنرمندان را در کاتگوریهای واحدی قرار می‌دهند که قابل بحث است مثلاً روبنس، رامبراند و پوسن هر سه از هنرمندان مکتب باروک محسوب می‌شوند! چگونه

می‌توان وجه اشتراکی بین آنها و آرمانهای هنری آنها پیداکرد؟ اللّه‌اعلم). و باز با تعبیر و تفسیری از این دست، همین باروکِ رئالیست جدّی و مردمی، خود با افراط در تزئین و تکلّف در دام «روکوکو»ی اشراف‌پسند می‌افتد! آنگاه «نئوکلاسیسم» در برابر ساختارهای سست و تصنعی و ذوق سطحیِ روکوکو واکنش نشان می‌دهد و مجدداً ارزشهای کلاسیک و موزون و معقول را حیات می‌بخشد، سپس «رمانتیسم» در برابر فرمانهای محافظه کارانه، خشک و ایستای «نئوکلاسیسم» می‌خروشد و از بطن خود «رئالیسم» را می‌زاید و «امپرسیونیسم» در برابر جنبه‌های توصیفی و بررسیهای ثانوی و ثالث رئالیسم، «نمودگذاری بصری» را توصیه می‌کند و بالاخره «نئوامپرسیونیسم» واکنشی دربرابر ضعف ساختار و فرم در امپرسیونیسم از خود نشان می‌دهد و چون اهمیت ساختار با اتکاء بر کلاسیسم و رئالیسم حرف تازه‌ای نخواهد بود، لذا ساختار طبیعی و معقول باید شکسته شود و مثلاً در «کوبیسم» ساختار تصویری در برابر ساختار طبیعی باید استقلال یابد و از قید طبیعت و قانونمندیهایش و نیز از قید عقل و احساسات و توصیف و حتی شور عاطفی آزاد شود و فقط به استحکام فرمها و ساختارهای هندسی مستقل از قوانین «پرسپکتیو» و «آناتومی» بپردازد. ولی بعداً اینها هم، قید و بند محسوب شده، لذا باید در برابر آنها هم «عکس‌العمل» نشان داد و در آبستره خود را از قید هرگونه ساختار طبیعی یا توصیفی و از قید هرگونه مضمون واقعی باید رها کرد و این روند رهاسازی (البته بیشتر با انگیزهٔ نوآوری خودبنیادانه و عدم پیروی از هرنوع قانونمندی قبلی) همینطور باید ادامه یابد و ادامه هم می‌یابد و...

دیدگاه ویژه‌ای هست که همهٔ این روند را ناشی از «دانستگی» می‌داند و می‌گوید: وقتی «دانستگی» هست، ارزش گذاری هست. وقتی ارزش گذاری هست، قیاس هست. وقتی قیاس هست، به قضاوت نشستن و از ظنّ خود حکم کردن، حرکت در تعبیر و تفسیر و گمان و پندار است؛ پنداری که فقط «رقابت» ، «خودبنیادی» ، «نفی و هزل» ، «زیرکی و شگرد شناسی» و «واکنش» «انحصارطلبی» ، «زیاده خواهی» را به بار می‌آورد، نه خود شناسی و جایگاه خود شناختن را. وقتی هر نوع قانون و میثاق آسمانی (در بیزانس و گوتیک) و انسانی (در رنسانس و باروک) طبیعی و زمینی (در رئالیسم و شاخه‌های گوناگونش) و روانشناختی و نمادگرایی (در سمبولیزم و تغییر شکلهایش تا سوررئالیسم و رئالیسم جادویی) نفی می‌شود، وقتی «عکس‌العمل» هست و رفتارها و نحله‌ها «واکنشی» هستند، علی‌رغم ضرورت و نیاز و اصرار به نوآوری، مدام با گرایشهای کهنه و مرده برمی‌خوریم.

امروزه مرگ پرستی در ورای همهٔ محصولات هنری،

مضمون و انگیزهٔ اصلی را تشکیل می‌دهد. ناموزونی، اعوجاج، خشونت، انفکاک و مونتاژ، نفی، طعن، هجو و هزل و امثالهم تنها راه مبارزه با کهنگی و ارتجاع تلقی می‌شوند و بعنوان تنها اصل و تنها محک نقد و ارزیابی به قضاوت می‌نشینند. در واقع همین نیاز مبرم و پافشاری شدید برای نوآوری، اثبات کنندهٔ این است که ذهن هنرمندان و هنرشناسان امروز، مدام احساس کهنگی و مردگی می‌کند و هرآنچه را که «موزون» یا «آشنا» یا «واقعی» باشد، کهنه می‌داند و کم‌کم موزونی و الفت و واقعیت را نیز نفی می‌کند و در پرتو این استدلال که عصر موزونی پایان یافته است و عصر بحران آغاز شده است، یا به جستجو وکنکاش در مغاک پندار و توهمات روانی خود می‌پردازد و یا زیرکانه به دنبال کشف علل نوآوری محصولات هنری دیگران می‌پردازد تا بلکه تصادفی رخ دهد، شگردی کشف شود و حادثهٔ نو و تازه‌ای شکل گیرد. در حقیقت این عصر موزونی نیست که پایان یافته باشد، بلکه این موزونی روان هنرمند و هنرشناس است که به ناموزونی و روان نژندی کشیده شده و آسیب دیده است و به وسیله مکانیسم فرافکنی ذهن مضطرب این هنرمند و آن هنرشناس به بیرون و به تاریخ، تعکیس می‌شود و یک بار دیگر این حقیقت اثبات می‌شود که:

پیش چشمت داشتی شیشهٔ کبود
زآن همه عالم کبودت می‌نمود

تازه فرضاً اگر عصر ناموزونی و بحران آغاز شده باشد بیش از گذشته‌های موزون، نیاز به مذرونی و سازندگی و نظم هست. دیدگاهی هست که می‌گوید: وقتی عکس‌العمل هست یعنی «دانستگی» هست و تمام حالات «واکنشی» نشانهٔ کهنگی ذهن هستند، ذهنی که شرطی شده است و واکنشی عمل می‌کند و مجموعهٔ شرطی شدنهای ذهن، متکی به حافظه و گذشته، ساختار یک «مرکز» را در وجود روانی هنرمند تشکیل می‌دهد، یک مرکز منفرد و جدا و هرآنچه که ازاین مرکز برخیزد متکی به گذشته و تاریخچهٔ شخصی یا قومی هنرمند است و «من» هنرمند را تشکیل می‌دهد. اتّکا به تاریخچهٔ شخصی و استمرار بخشیدن به آن، پاسداری از همان «مرکز منفرد» است و آن مرکز که متّکی به حافظه است، حتماً کهنه است. خلاقیتی که ازآن مرکز یعنی «من» که نشانه‌اش در کوشش برای منحصر به فرد بودن است بر می‌خیزد، نمی‌تواند نو باشد. تنها زمانی که «مرکزی» وجود ندارد، یعنی تنها زمانی‌که ذهن هنرمند، فارغ از واکنش و عکس‌العمل وزیرکی و جهد عمل می‌کند، با همه چیز برخوردی «نو» دارد. البته گاهی این مرکز «منفرد» ظاهراً خواستهٔ خویش را گسترش می‌دهد و اینطور توجیه می‌کند که آنچه من می‌گویم نیاز گستردهٔ عمومی یا قومی است. مردم این را می‌خواهند، مردم اینگونه می‌گویند و نظایر این توجیهات. وقتی مرکز منفردی به عنوان «من» هنرمند عمل می‌کند، ذهن هنرمند از مشاهده‌اش جدا می‌شود. «من» اینجا ایستاده است و «تجربهٔ من» یا «مشاهدهٔ من» آنجا است. دراین کیفیت «دوگانگی» شکل گرفته است؛ یعنی «من» و «تجربهٔ من». درنتیجه معمولاً انسانها دراین حالت یا خود را طعمه و دست نشاندهٔ تجربه‌شان احساس می‌کنند و یا خود را فاتح و کاشف آن تجربه می‌دانند. «آندره مالرو» از هنرمندان به عنوان «فاتح مرمر» یا «فاتح رنگ» سخن می‌گوید، همانگونه که امروز از دانشمندان نیز مثلاً به عنوان «فاتح فضا» و از ورزشکاران مثلاً به عنوان «فاتح کوهها» یاد می‌کنند. دیدگاهی هست که می‌گوید: هنگامی که شما از کوه بالا می‌روید، کوه هم به همان اندازهٔ پاهای شما در بالا بردنتان دخالت دارد و هنگامی که نقاشی می‌کنید، قلم، رنگ و بافت بوم یا کاغذ نیز به همان اندازهٔ دستهای شما در تعیین نتیجهٔ کار مؤثرند. گفتهٔ «آندره مالرو» از سنتهای معنوی و فلسفی خودش، یعنی غرب، ناشی می‌شود که درآن روح از طبیعت جدا است و از آسمان پایین آمده که بر طبیعت حلول کند؛ حلول یک انرژی آگاه در یک شیء بی اثر و نامطیع و این خود نشان از «دوبینی» و «دوگانه اندیشی» دارد. وقتی که احولیّت و جداسازی ذهنی درمیان

*** محصول هنری هنرمند، درواقع همان «خود» هنرمند است؛ سیمای دیدن اوست؛ خواه ظروف سفالی و ظروف میوه، خواه منظره و خواه چهره‌هایی شخصی. همهٔ اینها دقیقاً تصویر خود هنرمند است.**

نباشد، دنیا دیگر به عنوان یک موجود خارجی و رام نشدنی و سرکش احساس نمی‌شود. گذشت فصلها یک رنج تحمیلی نیست، تولّد یک درام ناخواسته تعبیر نمی‌شود. امروزه در بین جوانان روشنفکر این ضرب‌المثل رایج شده است که: «ما تقاضا نکرده بودیم که زاده شویم.» ولی راستی پیش از آنکه پدر و مادر نطفهٔ کسی را ببندند، آن چه کسی بود که تقاضا نکرده بود تا زاده شود؟ تمامی احساس تفکیک سوبژکتیو، یعنی احساس اینکه کسی هستیم که زندگی به او «داده شده» و تجربه‌ای بر او «تحمیل شده» خیالی باطل است از سمانتیک معیوب یا تلقین هیپنوتیک افکارِ غلطِ مکرّر. زیرا «خودِ من» جدا از «ذهن ـ بدن»ی که به تجربهٔ من «شکل می‌دهد، وجود ندارد. «ذهن ـ بدن» همان شکل است و پیش از آنکه شکل پدید آید، «ذهن ـ بدن» هم در کار نبوده است. درواقع افسون اندیشهٔ ما، مارا مستعد می‌کند که برای اشیاء، تعبیر و تفسیری بسازیم جدا از خودِ اشیاء. لذا وقتی به خود نیز به عنوان یک «موردشناسایی» می‌پردازیم، از خودمان پنداری می‌سازیم جدا از خودمان. شاید به دلیل اینکه اصولاً ایده یا پندار بیشتر قابل درک است تا واقعیت! همواره آموخته‌ایم که خودمان را با پندارهای خودمان بشناسیم. از اینجاست که احساس سوبژکتیو از یک «خود» که یک «ذهن» دارد ناشی می‌شود، همان احساس سوبژکتیوی که هنرمند از خود دارد که انگار متّکی به دانسته‌ها و توانسته‌هایش آفرینش هنری می‌کند. همهٔ اینگونه شناساییها دانستگی را تشکیل می‌دهد. «دانستگی» همان حس «دوگانگی» است؛ یعنی احساس اینکه ذهن من از آنچه می‌دانم جداست، پس من اراده می‌کنم که تجربیات یا آگاهیهای خود را در محصول هنریِ خود تثبیت کنم. از اینجا «اراده» اهمیت پیدا می‌کند، حتی وقتی که اراده در جهت آن است که غیر ارادی کار کنند! فرضاً تصمیم به غیرارادی بودن، در شیوهٔ اغلب «سوررئالیستها»، همان ارادی بودن است. وقتی حس می‌کنیم کارهایمان را برپایهٔ اراده و اختیار را انجام می‌دهیم، از آنجاست که حس می‌کنیم «تصمیم گرفته‌ایم». همچنین وقتی به نظرمان می‌رسد که کارهایمان غیرارادی است، از آن روست که حس می‌کنیم «تصمیم نگرفته‌ایم». ولی اگر نفس «تصمیم گرفتن» اختیاری بود، پیش از هر تصمیم گرفتنی، می‌بایستی «تصمیم می‌گرفتیم که تصمیم بگیریم»! یعنی یک سیر قهقرایی که خوشبختانه اتفاق نمی‌افتد.

محصول هنری هنرمند، در واقع همان «خودِ» هنرمند است؛ یعنی «Self - object» اوست، سیمای «دیدن» اوست، خواه ظروف سفالی و ظرف میوه (همانند طبیعت بیجانهای شاردن و براک) خواه منظره (همانند چشم‌اندازهای فریدریش و هیروشیگه و گوگن) خواه چهره‌هایی شخصی (همانند چهره‌پردازیهای رامبراند یا وان

*** امروزه مرگ‌پرستی مضمون، و انگیزه اصلی هنری است؛ این نیاز مبرم و پافشاری شدید برای نوآوری، اثبات‌کنندهٔ این است که ذهن هنرمندان و هنرشناسان امروز، مدام احساس کهنگی و مردگی می‌کند.**

گوگ) هریک از این محصولات دقیقاً تصویر خود هنرمند است. خلاقیت اصیل هنری به همان اندازه که ارادی نیست، غیرارادی هم نیست. وقتی تشنه هستیم، اراده نمی‌کنیم که آب بنوشیم، بلکه محکومیم که آب بنوشیم و اگر با این محکومیت به مخالفت بپردازیم فقط می‌توانیم کمی آن را عقب بیندازیم. ضرورتی نیرومند هنرمند را وادار به آفرینش هنری می‌کند. او در برابر این شور نمی‌تواند اراده به عقیم بودن داشته باشد. بفرض اگر اراده کند، بیمار خواهد شد. در آن صورت «بیماری» خود ضرورتی تغییر شکل یافته است که برای آفرینش هنری، هنرمند را بر می‌انگیزد. «وان گوگ» با نقاشی کردن می‌کوشید خود را درمان کند، لذا بیماری نیز محصول هنری خود را می‌دهد. اما منظور از بیماری چیست؟

منظور از بیماری، نوعی شناسایی و معرفت است! شناسایی همانگونه که، یعنی شناسایی انسان به وسیلهٔ پندار خودش از خودش و متعلّقاتش. در ضمن، این حالت احساسی از پایداری و ثبات می‌دهد که لبریز از لذت و ناپایداری است! زیرا ظاهراً این تصوّر «ثابت» از خود، برپایهٔ «خاطره»های برگزیده شده و انتخاب‌شده از «حافظهٔ» شخصی و حتی قومی است؛ خاطره‌هایی از «گذشته»‌های محافظت شده و ثابت. سنت اجتماعی و فرهنگی هم این تکیه بر تغییرناپذیری و ثبات ایده از خود را تشویق می‌کند. سنت اجتماعی و فرهنگی، در واقع انسان را مجبور می‌کند، تصویرهای «ثابت» و فیکس از خود ارائه دهد و این تصویرها را با کلیشه‌ها و قوانین منطبق با کلیشه‌های فکری و اعتقادی، یعنی قوانین ظاهراً ازلی و ابدی مربوط نماید. زیرا اینها به انسان کمک می‌کنند که بتواند پنداری از خویش یا قوم و متعلقات خویش بسازد و ارائه دهد که معین و مفهوم و قابل کنترل و عرضه باشد. این حالت، احساس پایداری و ثبات می‌دهد و «لذّت» می‌بخشد.

ازطرفی هرچه انسان خویشتن را با قالبهای ثابت و پندار ایستا شناسایی کند، اینطور به او القاء می‌شود که گویی «زندگی» چیزی است که در «گذشته» ساری بوده‌است. هرچه بیشتر پیر می‌شود و به تصویرهای ثابت و تئوریهای تغییرناپذیر می‌چسبد، بیشتر به خاطره‌هایش تکیه می‌کند. خاطره‌ها کهنه هستند، خاطره‌ها چیزی جز لاشه‌های متعفّن یا سایه‌های موهوم «گذشته» نیستند. لاجرم چنین انسانهایی کهنه هستند و کهنگی و ثبوت، بیماری است. البته کهنگی و ثبوت احساس امنیت می‌آورد و بیماری ترس از عدم امنیت هم هست که خود موجب چنگ‌انداختن به ایده‌های ثابت و تئوریهای کلاسه شده و قابل شناسایی می‌شود تا انسان احساس امنیت کند. این ایده‌های ثابت انبار شده در حافظه و خاطره و نیز هویت ساختن از آنها، یعنی «دانستگی» ما. «دانستگی» مهمترین مأموریتش ایجاد احساس ثبات و امنیت، برای انسانهای

*** تاریخ هنرنویس در آینهٔ محصولات هنری گذشته تا حال نقشی از خویش می‌بیند، آن نقشی که خود محصول بیگانگی از خویش است.**

مضطرب و متزلزل است. سنجش ارزش و کامیابی این ایده‌ها و تئوریها و پندارها معمولاً متکی به «تاریخ» و «گذشته» است، «زمان‌مند» است. حالا این سنجش برحسب زمان و تاریخ، نیاز برای تأمین یک «آیندهٔ پیروز و روشن» را حیاتی جلوه می‌دهد و لاجرم امکان زیستن آزاد را، هم در زمان حال و هم در آینده از ما می‌گیرد. هرگز برای انسان، واقعیتی وجود ندارد جز زمان حال و اگر انسان نتواند در این زمان زندگی کند ،در هیچ زمانی نمی‌تواند زیست. «پروگل»، «ورمیر»، «گویا» و «هوکوسای» جاودانه‌اند، زیرا که در زمان حال زیستند. اینان «حال» را دریافتند و دریافت خود را به صورت محصول هنری بیان کردند. اینان چندان به این جاودانگی نیز نمی‌اندیشیدند. اگر آینده را نیز در اختیار دارند، از آن‌روست که هنگام زندگی و آفرینش هنری، برای جایی که به سوی آن می‌رفتند، خیلی بیش از جایی که در آن بودند اهمیت قائل نمی‌شدند. تمام دغدغهٔ خاطر اصلاح خویش در آینده چیز دیگری شدن، فتح کردن و چیزی حتماً نو ارائه‌دادن، صرفاً به تصورات انتزاعی ما از خود و متعلقات خود مربوط است. تصورات، تعبیرات و نظریات همه متکی به «گذشته» و بازتاب آن یعنی «آینده»اند. دانستگی همواره در «زمان» مفهوم پیدا می‌کند، درصورتی‌که واقعیات، چه برونی و چه درونی، همواره در «حال»، یعنی زمان بی‌زمان زنده‌اند. «حال» یعنی آغاز، یعنی تازه به تازه، یعنی پایان، یعنی طلیعه، یعنی «همواره طلیعه». زیبایی همواره «طلعت» است، همیشه در طلیعه است و «طلیعه» در «دریافتن زمان حال» است و زمان حال همیشه «نو» و «زنده»، و «بی‌سابقه» است. نقاشیهای والا و مؤثر، حتی زمانی‌که موضوعشان مربوط به گذشته است، بیانشان برخوردار از «آن» است و «آن» در مشاهدهٔ «حال» است. «آن» در ذهن رها شده از «شناسایی و دانستگی» است. «آن» مشاهده‌ای است که در آن مشاهده‌کننده غائب است، زیرا مشاهده کننده همان مشاهده‌شونده است. آنچه در رهایی ذهن از «دانستگی» به دست می‌آید، «هیچ چیز خاص» است! «بودا» پس از بیداری در «واجراچدیکا» می‌گوید: «من کوچکترین چیزی از والاترین بیداری کامل به دست نیاوردم» و به همین دلیل به آن والاترین بیداری

کامل می‌گویند...

این وصول به «هیچ چیز خاص» یعنی صافی شدن از صفات خویش:

خویش را صافی کن از اوصاف خویش
تا ببینی چهر پاک صاف خویش

این صافی شدن از اوصاف، این بی‌نامیگری و بی‌شکلی، شاید در آثار «خوان میرو» و «پل کله» با رجعت به اشکال ساده یا با گرایش به بی‌شکلی در آثار «آندینسکی» به نحوی ناب نشان داده شده‌است. «پیکاسو» نیز می‌گفت: «در جوانی می‌خواستم مانند رافائل کار کنم، ولی حالا می‌خواهم مانند کودکان به نقاشی بپردازم». شکی نیست که نقاشیهای کودکان، یا نقاشیهای «دواینه‌روسو» و عده‌ای دیگر از هنرمندان معاصر، احتمالاً جلوه‌های نابی از بازگشت به طلیعه هستند، ولی این بازگشت به طلیعه، تنها مربوط به سادگی معصومانه و نقاشی کودکان و اشکال پیش از ظهور جهان و مقدم بر دنیای قراردادی و اشیاء در زمان پیشین نیست. در واقع بازگشت به طلیعه از طریق «دانستگی» بیش از هر شکلی دیگر، مربوط به حالت «این چنینی» جهان است، درست همینگونه که الآن هست. «ندانستگی» یعنی زمانی‌که نام در کار نباشد، تعبیر و توصیف متکی به حافظه و تداعی در کار نباشد، وصف ناشی از فرافکنی عواطف درونی به پدیده‌ها و اشیاء، درکار نباشد، در این کیفیت، دنیا دیگر در «میان محدودهٔ نظریه‌ها و مرزهای فکر» دسته‌بندی و قضاوت و تعریف نمی‌شود. اصطلاحاتی نظیر «جسمانی» و «روحانی»، «عینی» و «ذهنی»، «واقعی» و «فرا واقعی» همه شدیداً تعبیرات و توصیفات انتزاعی ذهن هستند. جهان «اینچنین» هم‌شکل است، هم بی‌شکلی، هم واقعی است هم فرا واقعی. در این حالت فقط مشاهدهٔ جهان متحقّق می‌شود بدون هیچگونه معارفه و توجیه و بدون مراجعه به «دانستگی». نقاش بیش از هر کس به این مشاهدهٔ محض نیاز دارد. در اینگونه مشاهده، اندیشه می‌ایستد و چیزی برای گفتن برجای نمی‌ماند. ما هیچ «خودِ» جدا از ذهن را نمی‌توانیم بیابیم و همزمان هیچ ذهنی جدا از مشاهده برایمان واقعیتی ندارد. برحسب درک و دریافتی آنی، وقتی‌که به دنبال چیزها می‌گردیم، چیزی نیست جز ذهن و هنگامی‌که به دنبال ذهن می‌گردیم، چیزی نیست جز چیزها... اندیشه، منطق و تعبیر و تفسیر فلج می‌شود، پایه و اساسی برای کارکردن ندارد ... بعد ناگهان خود را در طلیعه می‌بینیم، آزاد و شگفت‌زده،

عادی‌ترین و روزمره‌ترین چیزها شگفت و تازه، نو و بی‌نام و بی دسته‌بندی و به بیانی به همان اندازه شناخته شده که ناشناخته می‌نمایند. به قول «ته ـ شان» عارف چینی: «فقط وقتی‌که در ذهنتان چیزی ندارید و در چیزها ذهنی ندارید، اشغال نشده و روحانی هستید... خالی و عالی». منظور از ذهن خالی همان کیفیت تماشای بی‌قضاوت است، همان حالت آغازین تفرّج در هستی. خداوند یا نیروی خلاقهٔ هستی نیز در آغاز در سکوت و خلوت بود: در آن خلوت که هستی «بی نشان» بود... در این حالت ذهن کودک است یعنی به دنیا نیامده و بدون «دانستگی» است. حکیم «شانکارا» می‌گفت: «خداوند کودکی ابدی است که در باغی ابدی مشغول یک بازی ابدی است.» اگر خلاقی دست ندهد، جلوه‌ای روی نخواهد داد. خلاقیت ضرورت جلوه‌گری است، ولی بدون خلوت و سکوت، هر نیاز و ضرورتی به این جلوه‌گری، کاذب خواهد بود. پاک شدن از آلودگیهای «دانستگی» برای ذهن هنرمند، مقدم بر هر چیز است. «دانستگی» کهنه است، خطا است، «قیاس‌آلود» است، «من آلود» است. «دانستگی» همان زنگار ذهن است، زنگاری که نام دیگرش خودپرستی است و محکوم است که زدوده شود. لبریز از تضادّ است. لذا تقدیرش آن است که فرو ریزد. ذهن خالی و عالی، همان آئینهٔ بی‌زنگار است که همهٔ واقعیات را بی خطا و پاکیزه دریافت می‌کند و به دریافتهایش نمی‌چسبد. آئینه‌ای است که پشت و رویش هر دو شفاف است؛ از یک طرف اشیاء و پدیده‌ها در آن منعکس می‌شوند (بی اعوجاج و بی کدورت) و از سمت دیگر، تصاویر خیال خلاق و رؤیای صادقه (بی سایهٔ شک و ناموزونی تردید). آنچه این آئینه دریافت می‌کند در هر حال «نو» و «بی سابقه» است، ذهنی که آئینه شده‌باشد، وجود خویش و متعلقاتش را در میانه نمی‌بیند؛ یعنی مشاهده کننده‌ای است که همان مشاهده شونده است. غیبت وجود خویش در میانه همان «عشق» و «عبودیت» است. هنرمند وقتی به این عبودیت دست یازید و از خلوت به جلوت آمد، پروردگاری می‌یابد که:

«العبودیّة، جوهرةٌ کنهها ربوبیّة»

بذرهای آفرینش هنری، زیر باران فراغت و خلوت شکفته می‌شوند و شکوفایی در این ساحت، محکومیت است، بی‌تابی است.

زیراکه:

پری روتاب مستوری ندارد

احتمالاً شکوفایی نهایی هدفی ندارد جز شکوفایی نهایی. جلوه‌گری مقصود خودش است. می‌توان گفت که مقصودش «شناسایی» است و به یاد بیاوریم این حدیث قدسی را نیز که:

«کنتُ کنزاً مخفیاً، فاحببتُ ان اعرف، فخلقتُ الخلق لکی اعرف»

من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم شناخته شوم، پس آفریدم خلق را تا شناخته شوم.

ذهن هنرمند اصیل، در موقعیت قبل از آفرینش هنری، همان گنجی است که مخفی است و خویش را نمی‌شناسد، در حالت بالقوّه است و در «ندانستگی» خیمه‌زده است. میلی مرموز به شناخته شدن، محرّک آفرینش هنری است؛ حتی اگر این میل به ذرّه‌ای خودشیفتگی تعبیر شود! پس این «ندانستگی» است که تا رخ ندهد، آفرینش خودجوش هم رخ نخواهد داد. این به آن معنی نیست که «دانستگی» محصولی ندارد. ولی حتماً محصولش بربسته و متصنّع و متکلّف خواهد بود و بر رستهٔ دگر باشد و بر بسته دگر. «دانستگی» یعنی سلطهٔ افکار و اندیشه‌های ثانوی و ثالث، یعنی زیرکی و صناعت، هم اینها عمل آفرینش هنری را با ردّ پایی که از خود در محصول هنری جا می‌گذارند، لوث می‌کنند. این «دانستگی» است که موجب می‌شود تا هنرمند خود را تافته‌ای جدابافته ببیند و محصول هنری را موجودی سرکش فرض کند که با زیرکی و جهد و خون‌دل خوردن مهار می‌شود و قرار است همچون انفجاری در نمایشگاه نقاشی، مخاطبین را غافلگیر کند و برای هنرمند شهرت و ثروت به‌بار آورد.

البته «دانستگی» در کاربرد صناعت و چگونگی حلّ مسائل اجرایی لازم و مفید است ولی در دخالت به جنبه‌های الهامی و شناسایی کشف و شهود و پی‌ریزی هویت منفرد برای هنرمند، جز ایجاد اختلال و ناخالصی، فایدهٔ دیگری ندارد. منبع عمل نباید خودش را با منبع اطلاعات شناسایی کند. ماهیت انسانی و طبیعی، پویا و متغیّر است. ذهن باید خود را هم از لحاظ اطمینان به خاطرات و دانسته‌های فنی و هم در زمینهٔ کارکردن خود انگیخته، با تکیه بر خود در فضای «ندانستگی» آزاد بگذارد. هنرمند اصیل و طبیعی، برای «عمل آفرینش» کوشش خاصی نمی‌کند. زیرا کوشش برای عمل و همزمان با آن اندیشه دربارهٔ عمل، دقیقاً همان شناسایی ذهن است با پنداری که از خویش دارد. این کار، همان تناقضی را در خود دارد که مثلاً بیانی که چیزی دربارهٔ خودش ابراز می‌کند، بگوید: «این بیان، بیان کاذبی است»! در حالی‌که رهایی از «دانستگی» یعنی یکی‌شدن با کار و به بیانی دیگر یعنی کیفیتی از واگذاری و تسلیم و یقین. هنرمند طبیعی و اصیل، بدون افکار ثانوی، یعنی بدون اندیشهٔ واپس روندهٔ تأسف و افسوس، بدون دودلی و تردید و بیم و نگرانی از قضاوت آیندگان به عمل می‌پردازد و در آن ساحت ذهنی، تفاوتی نخواهد داشت که بگوییم: «هنرمند به کار پرداخته‌است.» یا اینکه بگوییم: «کار به هنرمند پرداخته‌است.» البته توجه کنید که این توصیه‌ها به هیچ‌وجه یک دستورالعمل صرف برای تقلید نیست. شما

قادر نیستید این نوع اقدام را درک کنید، مگر آنکه از ماورای هر نوع تاریکی شک و تردید، بالاخره برایتان روشن شود که عملاً کار دیگری نمی‌توان کرد. البته منظور این نیست که عمداً نکوشیم. ضرورتی ندارد که ذهن بکوشد که نکوشد. چراکه این اقدام موجب ایجاد حالات تصنعی بیشتری می‌شود. منظور این است که ذهن به «کوشیدن» یا «ساختن» یا «تکنیک» چنگ نیندازد. هم اینجا باید گفت که به «نکوشیدن» و «عدم استفاده از تکنیک» یا «بی عملی» هم نباید چنگ بیندازد. ذهن در این حالت در طلیعه است، یعنی حالت «به دنیا نیامده» دارد. ذهن به دنیانیامده، ذهنی است که درقلمرو دانش تعبیری ـ تفسیری و قراردادی، خودنمایی نمی‌کند. ذهنی است که حکم صادر نمی‌کند، نقد نمی‌کند و دربند دانسته‌های خود نیست. ممکن‌است سؤال شود که: با وجود افکار ثانویِ عادی که خودبه خود پدیدار می‌شوند، چگونه می‌توان با یک ذهن خالیِ به دنیا نیامده عمل کرد؟ باید توجه داشت امکان کنترلِ افکار ثانوی وجود ندارد. این افکار فعلاً می‌آیند و می‌روند و همه از آنچه می‌بینیم و می‌شنویم ناشی می‌شوند و محو می‌گردند، ولی بدون اصالتند. کوشش در جهت پاک کردن ذهن و کنترل اندیشه‌هایی که ناشی می‌شوند، همانند این است که بخواهیم خون را با خون بشوییم. ما باید درک کنیم که این افکار فقط یک ساختمان ذهنی موقتی هستند و نکوشیم نگاهشان داریم یا ردّشان کنیم، فقط می‌توانیم تنهایشان بگذاریم تا همانطور که پدیدار می‌شوند، بشوند و همانگونه که محو می‌شوند، بشوند. مثلِ تصاویری که در آینه منعکس می‌شوند، هیچ تصویری در آینه گیر نمی‌افتد و به آن نمی‌چسبد. ذهن حقیقی به دنیا نیامده، هزاران بار از آینه پاک‌تر است و خیلی بیش از تصوّر، متعالی است. در روشنی آینهٔ چنین ذهنی، تمام افکار و اطلاعات بدون اینکه اثر و لکه‌ای برجای بگذارند، می‌آیند و می‌روند. اگر به این طرز برخورد اعتماد کنید، هنگام آفرینش هنری، هرچه افکار ثانوی با شدّت پدیدار شوند و به ذهن شما هجوم بیاورند باز هم تأثیر مخرّبی بر جای نخواهند گذاشت و در گرماگرم کار بکلّی محو خواهند شد. ذهن هنرمند، دراین کیفیت بدون عارضه و طبیعی، حدود خاصی ندارد و ارزش ویژه‌ای هم ندارد و بی‌ارزشی ویژه‌ای هم ندارد. همان آسمان خالی است ولی ژرفا، سادگی و راز و رمز همیشگی آسمان را درخود دارد. فقط هنگامی‌که می‌خواهیم ذهن را «بدانیم»، دیگر واجد آن نیستیم. وقتی می‌خواهیم خلاقیت را «بدانیم»، دیگر واجد آن نیستیم. ولی آنگاه که در «ندانستگی» خیمه می‌زنیم، ناگهان واجد آن هستیم بدون اینکه به آن مشعر باشیم. این همان مزرعهٔ خود فراموشی هنرمند است. شاید به همین دلیل اغلب هنرمندان بزرگ، چندان اظهارنظری دربارهٔ اینکه خودشان یا محصول هنری‌شان چه هست و چه نیست، نمی‌کنند. در عمق وجود هنرمند یک مستی و ناهشیاری هست که از جنس «دانستگی» نیست. او هر اظهارنظری دربارهٔ اینکه چه هستم را منتهای جهل می‌داند، انگار که من واقعاً «چیزی» هستم. البته اینکه «من هیچ چیز نیستم» نیز به همان نسبت نادرست است، زیرا چیزی بودن یا هیچ چیز نبودن، مفاهیم نسبی هستند و هر دو به یک اندازه وابسته به «دانسته‌ها» می‌باشند.

فکر اینکه هنرمند باید به بدعت یا صناعت، به توانمندی یا عدم توانمندی، به قانونمندی یا عدم قانونمندی در آفرینش هنری چنگ بیندازد یا نه، همه و همه پاسداری از این باور است که گویا «من» یا «خود» واقعیت دارد و حیله‌ها و زیرکیهایش می‌تواند مانع یا عامل رسیدن به حقیقت باشد. در صورتی که غیر از عمل آفرینشِ ذهنِ حاضر در طلیعه، این تلاشها و عدم تلاشها، همه سخت باطلند.اصلْ توجّه روشن و بی‌واسطه به «بودن» و «نمودن» در آن واحد و نیز واگذاری ذهن به عمل و یکی شدن با کار است. در آن صورت نتیجهٔ کار ممکن است با استانداردهای سنّتی و قراردادی درست و مطابق از آب در آید یا نادرست و نامطابق. ترس از عادی بودن و تکراری نمودن، خود نشانِ عدم حضور در «ندانستگی» و «طلیعه» و علّت اصلی «کلیشه‌ای» کار کردن است. آنجا که ضرورت اقدام خود انگیخته به موجب ترس از تقلید و کلیشه، کنترل شده و «زیرکی» برای فائق آمدن بر ترس به عنوان بازیگر اصلی به صحنه آید و همهٔ فعالیتهای ذهنی و عملی هنرمند را تسخیر کند، پس از پایان کار، بطور اجتناب ناپذیر، هم هنرمند و هم هنردوست به اصالت کار مظنون خواهند شد. این همان درهم برهمی مخرّب و مهلکِ حقیقت و مجاز است. این «ظن» از متن محصول هنری خواهد جوشید و تأثیر پایدار و جاودانگی آن را مورد مخاطره و تهدید قرار خواهد داد. هنرمند فقط با «ندانستگی» و «حیرانی» می‌تواند به خلاقیت اصیل بپردازد و این «حیرانی» هم در برابر وجه آشکار هستی می‌تواند دست دهد و هم در برابر وجه پنهان آن و نیز همین «حیرانی» هم در مواجهه با «الهام» حقانیت دارد و هم در طرح و برنامه‌ریزیِ شکیبایانهٔ «اجرا»، نقش مؤثر و مفید را بازی خواهد کرد. به قول مولای روم:

زیرکی بفروش و «حیرانی» بخر
زیرکی «ظن» است و حیرانی «بصر»

توپکاپی، بزرگترین موزهٔ اسلامی جهان

دکتر سیاوش قندی

موزهٔ معروف «توپکاپی» در شهر ستانبول ترکیه، در اصل قصری سلطنتی وده است. این قصر باشکوه بر فراز تپه ای مشرف به خلیج استانبول و «بغاز بسفر» قرار گرفته است.

ساختمان آن را سلطان محمد فاتح در سال ۱۴۵۶میلادی آغاز کرد و به این کاخ بعدها توپکاپی سرای یا دروازهٔ توپ را دادند و حصار خارجی آن در سال ۱۴۵۶م. به پایان رسید،این قصر دارای نظام خاصی است. در اطراف، چهار حیاط وسیع با باغچه و حوضها بوده که اطراف آنها را تالارها و اتاقهای مختلف نشیمن، مطالعه و استراحت، کتابخانه، نمازخانه و آشپزخانه احاطه کرده است.

مهمترین بخش ساختمان حرمسرای آن است که در قلب مجتمع قرار دارد. در این مکان، تنها سلطان حق ورود و گردش آزادانه داشته است. قدیمی ترین قسمت این بنا که به نام «چینیلی کوشک» یا «چینی خانه» خوانده می شود، به وسیلهٔ یک استاد معمار ایرانی به نام *کمال الدین* ساخته شده است. تزیینات داخلی این بنا به وسیلهٔ کاشی فیروزه ای شش گوش پوشیده شده و در فاصلهٔ آن، کاشیها مثلث شکل قرار دارد.

در قرن ۱۶ و ۱۷ میلادی کوشکهای دیگری نیز به این مجموعه اضافه شد. از جمله کوشک بغداد (در سال ۱۶۳۹) که قسمت فوقانی آن دارای تالار گنبددار هشت ضلعی است؛ با اتاقهای کوچکی در گوشه ها و یک رواق ستون دار مسقف و آشپزخانه و اتاقهای نشیمن برای مستخدمین دربار. از کوشکهای معتبر این مجموعه، باید از «روان کوشک» و «کوشک مصطفی پاشا» نام برد که شکوه و جلال هنر عثمانی را به نمایش می گذارد.

علاوه بر کوشک، در این کاخ اتاقهایی را می توان یافت که سراسر از کاشی لعابی درخشان و پرنقش آراسته شده است. طرحهای مورد استفاده در این اتاقها شامل برگهای نیلوفر آبی و طرحهای زینتی نباتی ملهم از طبیعت، مانند لاله، سنبل، میخک، گل سرخ، پیچکهای تاک، انار و غیره است.

افزون برآن، کتیبه های بنا توسط خطاطان شهیر عثمانی از جمله «*علی بن یحیی صوفی*» نگاشته شده است. به طورکلی می توان گفت که این کاخ، کانون صنعتگران گوناگون بوده است. هنرمندان بیشماری در رشته های مختلف در این کاخ نقش داشته اند؛ هنرمندانی چون معماران، کاشیکاران، خطاطان، گوهریان، زردوزان، سلاح سازان و...

در این دوره که اوج هنر عثمانی بوده، سلاطین و شاهزادگان عثمانی نیز سعی داشته اند که خود را به زیور هنر بیارایند. بعضی از آنها خطاطانی عالی بودند که هنوز قلمها و قلمتراشهای دسته عاج کوچک آنها در این موزه به یادگار مانده است.

از جمله اتاقهای باشکوه این مجموعه، اتاق شخصی «*سلطان مراد سوم*» است که توسط «سنان» معمار بزرگ عهد عثمانی ساخته شده است. گنبد زیبای آن به وسیله سه طاق قوسی تحمل می شود. تزیین دیوارها از قابهای چوبی است که به وسیلهٔ رنگ قرمز براق پوشیده شده اند. در این مکان پنجره هایی با شیشه های رنگین به کار رفته است و یک فواره که با گلهای سنگی تزیین شده و یک بخاری عظیم مطلا در مقابل یکدیگر قرار گرفته اند. در تزیینات درونی اتاق ولیعهد، طلا، صدف و عاج به گونهٔ شگفت آوری با یکدیگر تلفیق شده اند.

در این مجموعهٔ باشکوه، حوادث بیشماری روی داده است. در قرن نوزدهم که سلطان به قصر «دلما باغچه» نقل مکان کرد، ساختمان آن آسیب جدی دید. یک آتش سوزی مهیب در سال ۱۸۶۳م. و زلزله ای در ۱۸۹۴ م. لطمات شدیدی به قصر وارد کرد.

در سال ۱۸۷۱م. چند ساختمان قصر را ویران کردند تا برای عبور خط آهن راه بازکنند و سرانجام پس از اعلام جمهوری در زمان «*کمال اتاتورک*» قصر به موزه تبدیل شد.

این موزهٔ دیدنی امروزه به عنوان گرانبهاترین مراکز نگهداری هنر اسلامی در جهان شناخته شده است و شاهکارهای

فراوانی را از سراسر سرزمین اسلامی گرد آورده است.

اهمیت این موزه نه تنها به خاطر کمیت آثار نگهداری شده در آن، بلکه بیشتر به واسطهٔ کیفیت آثار هنری موجود در آن است که از دستاوردهای هنرمندان بزرگ عهد عثمانی به شمار می آید.

این موزه شامل بخشهای مختلف آثار هنری، از قبیل مینیاتور، خطاطی، سرامیک، سلاح، کالسکه، منسوجات و جواهرات و... است.

در بخش نسخه های خطی، تعداد زیادی از نسخ فاخر قرآن کریم وجود دارد که قسمتی از این قرآنها به خط مشهورترین خطاطان عصر عثمانی که شهرت خاصی در نوشتن خط ثلث داشتند، نگاشته شده است. «*شیخ حمدالله*» که او را قبلهٔ خطاطان لقب داده اند، یکی از این خطاطان است. وی در دستگاه «*سلطان بایزید دوم*» به کار مشغول بود و به هنگام نوشتن استاد، این سلطان به رسم احترام و شاگردی، دوات مرکب او را در مقابلش به دست می گرفت. از دیگر خوشنویسانی که قرآن دستنوشتهٔ آنها در این موزه نگهداری می شود، *احمد قره حصاری* است و نیز می توان از «*حافظ عثمان*» و «*مصطفی رقم*» نام برد.

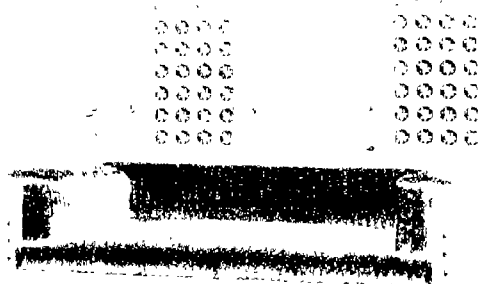
احکام یا طغراها یکی از آثار ارزشمند موزه است، این آثار مجموعه ای از خط و نقاشی است. کوشش نقاشان مصروف این می شد که هرچه بیشتر، اشکال و فرمهای مختلف برای زینت احکام سلطان بکار برند و به این جهت با علاقه ای زیاد از اشکال آرابسک و نقوش گلها جهت جلوهٔ بیشتر تزیینات استفاده می کردند.

بخش نقاشیهای موزه، همچون پنجره ای است که بر روشن وضع زندگی دوران عثمانی باز می شود؛ زیرا نقاشان ترک که در دستگاه سلطان کار می کردند، به راستی خبرنگاران و عکاسان روزگار خویش بودند و گاهی با سپاه سلطان می رفتند تا پیروزیها و پیشرفتهای بزرگ را بر روی کاغذ مجسم سازند.

یکی از نام آورترین نقاشان صحنه های تاریخی «*نقاش عثمانی*» بود که در دربار «*سلطان سلیمان قانونی*» کار می کرد. عثمانی دو مجلد بزرگ هنرنامه را که تاریخ سلاطین عثمانی، به ویژه جنگهای «*سلطان سلیمان قانون*» است، مصور کرده است. او با نقشهای بزرگ و رنگهای شاد، لشکر سلطان را در یک حرکت جنگی نشان می دهد که در محاصره قرار گرفته است. در کارهای او مجلسهای صلح طلبانهٔ زندگی مردم روستاها و صحنه های ورزشی، مانند مسابقهٔ اسب دوانی نیز به چشم می خورد.

عثمانی کتاب نفیس دیگری مصور ساخته به نام «*سورنامه*» که شرحی است از عروسیها، وقایع شاد و جشنهای عمومی که در استانبول برگزار می شد. همچنین یک اثر دیگر به نام «*شمایل آل عثمان*» در این مورد وجود دارد که از زمان «*عثمان*» مؤسس این سلسله تا زمان «*سلطان مراد سوم*» ترسیم کرده و شامل دوازده مینیاتور می باشد.

از آثار موجود دیگر این موزه، کتاب «*فالنامه*» است که شامل ۳۶ مینیاتور از «*نقاش قلندر*» است. یک نمونهٔ دیگر از آثار قرن هفدهم، آلبومی است به نام «*مرقع پادشاه جهان، سلطان احمدخان*» که در آن ۳۶ مینیاتور مشاهده می شود. نمونهٔ دیگری از آثار این بخش، کتاب «*شقایق نمونه*» است که به شرح زندگی دانشمندان، از زمان «*عثمان*» تا زمان «*سلطان سلیمان قانونی*» می پردازد و ۲۹ مینیاتور را شامل می شود. در قرن هجدهم، هنرمندی به نام «*عبدالجلیل چلبی*» به عنوان نقاش دربار «*سلطان احمد سوم*» و «*سلطان مصطفی دوم*» فعالیت داشته. کتاب «*سورنامه*» کتاب دیگری است مشتمل به اشعار «*شاعر وهبی*» و دارای ۱۳۷ مینیاتور است.

«سلطان سلیمان قانونی» خطاطان را به کار رونویسی از کتابها برای کتابخانهٔ خود و

نگارگران را برای تصویرسازی آنها گماشته بود. «استادنگار» یکی از نقاشان برجستهٔ زمان او بود که کتابی به نام «شاهنامه آل عثمان» (سلیمان نامه) را مصور ساخت. این کتاب دارای ۶۵ مینیاتور بر زمینهٔ سیاهرنگ است و تصاویری از حیات و اعمال «سلطان سلیمان» و «سلطان سلیم سوم» را نشان می دهد.

کتاب «نور عثمانیه» (۱۵۵۸م.) شامل ۴۱ مینیاتور است و کتاب مذهبی «سیر النبی» (۱۵۹۳م.) چهار جلد و حاوی ۱۲۵ مینیاتور است.

کتاب «شاهنامهٔ سلطان سلیم» ۴۳ مینیاتور در بردارد و کتاب «فتحنامه» (۱۵۹۵م.) که توسط «نقاش حسن پاشا» تصویر شده، شامل ۴ مینیاتور است. افزون برآن، یک نسخهٔ مصور کتاب «خواص الادویه» ترجمهٔ عربی از کتاب یونانی «ماتریامدیکا» اثر «دیوسکوریدس» وجود دارد. در این کتاب نقوشی وجود دارد که به تشریح گیاهان می پردازد.

شاهنامه یکی از زنده ترین کتابهای حماسی جهان با شصت هزار بیت، یکی از نسخه هایی است که دارای مینیاتورهای نفیسی است و در این موزه نگهداری می شود؛ این نسخه متعلق به مکتب شیراز و شامل تصاویری از داستانهای رزمی ایرانی است. همچنین کتاب «جامع التواریخ» و مینیاتورهایی که به مکتب تبریز نسبت داده شده، در شمار آثار ارزشمند ایرانی این موزه به شمار می آیند. علاوه بر مینیاتورها، پرتره های رنگ روغنی اثر هنرمندان ایتالیاتی عهد رنسانس که به دربار عثمانی دعوت می شدند، زینت بخش این موزه است. از جمله تابلویی از «سلطان محمد فاتح» که توسط هنرمند ایتالیایی به

نام «فرارا» constanga di Ferrara کشیده شده است.

در بخش منسوجات، مهمترین آثار منسوجات عثمانی نگهداری می شود. از آغاز سلسلهٔ عثمانی، توجه خاصی به صنعت ابریشم بافی، مخمل و زری دوزی مبذول می شد. در این بخش، پوشاک سلاطین عثمانی دیده می شود که از نظر رنگ آمیزی فوق العاده غنی است. رنگ زمینه های اصلی پوشاک را اغلب زرد، قرمز و آبی تشکیل می دهد. از جمله پوشاک مشهور موجود در این موزه، جامهٔ *سلطان محمد فاتح* است که آراسته به خطهایی مانند پوست ببر و نقطه هایی همچون پوست یوز پلنگ است.

مجموعهٔ قالیهای موجود در این موزه نیز از شهرت جهانی برخوردار است. این قالیها برای اتاقهای کاخ بافته می شد و در میان فرشها و قالیچه ها، سجادهٔ جانماز، جایگاه ویژه ای دارد. طرحریزی آنها به سبک نقاشی صورت گرفته است. در قالیچه های محرابی، قندیلی آویزان از زیر طاق محراب مشاهده می شود.

در بخش ادوات موزهٔ توپکاپی، تعداد کثیری صندوقچه به شکلهای مختلف جهت نگهداری قرآن وجود دارد. علاوه برآن، تعدادی رحل و اثاث دیگر مسجد نیز که با عاج و صدف خاتم کاری شده، دراین موزه نگهداری می شود.

بخش سلاحها حاوی انواع مختلف ساز و برگ جنگی و سپرهای مجلل است که نشان دهندهٔ شیوهٔ قلمزنی است، خصوصاً تیغه های شمشیر عصر عثمانی که ازنظر مرغوبیت فولاد شهرت دارد و دسته و غلاف شمشیرها که گاهی با نقوش آرابسک و گل و بُته تزیین شده اند.

در بخش آبگینه ها و سفالینه های موزه، نمونه های زیادی از کاسه و بشقابها و فنجانها و کوزه و شمعدان دیده می شود که هنرمندان آنها را با گلهای متنوع، نظیر لاله، زنبق و شکوفه های گوجه و ابر، فلس ماهی، خطوط نسخ و نقوش هندسی آرایش داده اند. رنگ برخی از نقوش آبی - به تقلید از ظرفهای آبی و سفید چینی - است و برخی با رنگهای متنوع فیروزه ای، سرخ، سبز و سیاه نقاشی شده اند. این آثار بیشتر از مراکز سفالگری شهرهای «استانبول»، «بورسا»، «ایزنیک» و «کوتاهیه» به این مکان انتقال یافته اند.

علاوه برآن، موزه دارای یک کلسیون غنی از ظروف سلادون (بدل یشم) است. به موازات آثار کشور عثمانی، آثار سفالین سرزمینهای مختلف دیگر نیز به چشم می خورد؛ خصوصاً آثار هنری دورانهای مختلف هنری کشور چین که عصر درخشانی را در زمینهٔ سفالگری داشته، همچنین آثار کشور ژاپن که تحت تأثیر هنرمندان چینی قرار دارد و نیز ظروف کشورهای اروپایی، از جمله فرانسه قابل توجه است. علاوه بر سفالینه ها، نمونه هایی متنوع و ظریف از ظروف شیشه ای را می توان یافت که از شیشه های نازک و اغلب رنگی ساخته شده اند.

از آنجایی که این موزه در اصل، مقر سلاطین بوده، آشپزخانه با وسایل مسی درون خود نظیر دیگهایی به ابعاد مختلف،

سینی و بشقابها و سایر وسایل مورد نیاز، نظر بیننده را به خود جلب می کند.

بخش جواهرات نشانگر جلال و شکوه این دوره، از نقطه نظر تجملات درباری است و نمونه هایی از قبضه و غلافهای خنجر و شمشیر که با سنگهای متعدد قیمتی نظیر الماس و زمّرد به اشکال متنوع تزیین یافته، همچنین تخت مرصع سلاطین عثمانی و مجسمه هایی که مزین به جواهرات است، در آن دیده می شود. یکی از نمونه های جالب تختهای مرصع سلاطین که به نمایش گذاشته اند، تخت

«نادرشاه افشار» است که به «سلطان محمود عثمانی» اهدا کرده است. این اثر که از کارهای هنرمندان هند است، بیضی شکل و مانند کاناپهٔ بزرگی است که چهار پایهٔ ضخیم با برجستگیهایی درشت دارد. ارتفاع آن ۴۶ سانتی متر، اسکلت آن چوبی و روکش بدنه و پایه ها از طلاست که با رنگهای سبز و سرخ میناکاری و با انواع زمرد و یاقوت و مروارید یک اندازه تزیین شده است. این جواهرات به اشکال گل ساخته و روی میناکاری نصب شده است. بلندی دیوار تخت ۴۱ سانتی متر و روی خارجی آن به ترتیبی که ذکر شد، با جواهرات تزیین شده و روی داخلی آن دارای گلهای مینایی سرخ و سفید است و در طول قسمت بدنهٔ پشت تخت، یک برجستگی مخروطی شکل تزیین شده با یاقوت وجود دارد که در هر سر برجستگی، قطعهٔ زمردی نصب شده است. بالش روی تخت از مخمل ارغوانی رنگ و اطراف آن با مروارید، گلدوزی و با پولکهای طلایی، یاقوت و زمّرد تزیین شده است.

در این موزه نمونه های مختلفی از کالسکه های سلاطین جلب نظر می کند؛ از جمله کالسکهٔ مخصوص زنان درباری که به وسیلهٔ شبکهٔ مشبک پوشانده شده است.

یکی از افتخارات این موزه، بخش امانات متبرکه است؛ در این بخش آثاری چون شمشیرهای منسوب به پیغمبر(ص) و خلفا دیده می شود. همچنین درآن، قرآنی به خط کوفی مشاهده می شود که برآن آثار لکه های خون قابل تشخیص است و کارشناسان، این قرآن را منسوب به عثمان می دانند که به هنگام قرائت قرآن به قتل رسیده است.

چنانچه اشاره شد، اشیای معرفی شده، تنها بخش کوچکی از اموال فرهنگی موزهٔ توپکاپی است که ما را قادر به شناخت بیشتر هنرهای اسلامی می کند. و نیز این سلسله آثار گنجینهٔ عظیم هنر اسلامی، به ما اجازه می دهد که جریانهای هنری اسلامی را در سرزمینهای مختلف مورد سنجش قرار دهیم.

باید افزود که این موزه امروزه یکی از مهمترین مراکز پژوهشهای فرهنگی و هنری جهان اسلام به شمار می آید که پژوهشگران با دسترسی به آثار موجود در ان، پیوسته، به بررسیهای همه جانبهٔ هنر اسلامی می پردازند و با انتشار حاصل تحقیقات و مطالعات خود، به شناساندن فرهنگ و تمدن اسلامی همت می گمارند.

گروه پژوهش و برنامه ریزی
اداره کل موزه های تهران

منابع

۱ـ حرمسرای توپکاپی ـ نوشتهٔ «کارولین هارت» ـ مجله پیام ـ دی ۷۰.

۲ـ هنر معماری در سرزمینهای اسلامی ـ نوشتهٔ: «ج. هوگ» ترجمهٔ: دکتر پرویز ورجاوند.

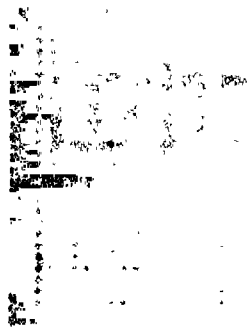
۳ـ تاریخ هنر اسلامی ـ نوشتهٔ: کریستین پرایس ـ ترجمهٔ: مسعود رجب نیا.

۴ـ هنر اسلامی ـ نوشتهٔ: پروفسور ارنست کونل ترجمهٔ: مهندس هوشنگ طاهری.

۵ـ هنر اسلامی ـ نوشتهٔ کارل. جی. دوری ترجمهٔ: رضا بصیری.

۶ـ تخت اهدایی نادرشاه افشار به سلطان محمود عثمانی.

دکتر داود اصفهانیان

هنر و مردم شماره ۱۵۶.

گزارشی از نخستین کنفرانس

فرهنگ و تمدن اسلامی

در موقعیت کنونی جهان ـ جهانی که رو به نابسامانی و از هم پاشیدگی می‌رود ـ پرداختن به موضوعات مهم و حیاتی، از جمله بررسی ریشهٔ فرهنگها و تمدنهای کهن از وظایف جدی مراکز و مؤسسات و نهادهای فرهنگی است و در همین راستا، پرداختن به فرهنگ و تمدن اسلامی، شاید بی‌اغراق، مهمترین و واجب‌ترین فعالیت باشد؛ و از همین روست که کنفرانسی تحت عنوان «فرهنگ و تمدن اسلامی» ارزش و اعتبار خود را بیش از پیش نمایان می‌سازد. در راستای همین نظریه بود که، همزمان با برگزاری جشنهای پر شکوه انقلاب اسلامی از تاریخ نوزدهم تا بیست و یکم بهمن ماه سال ۷۲ گردهمایی فرهنگ و تمدن اسلامی در تهران برگزار شد. این کنفرانس که به همت مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین‌الملل برپا گردیده بود، نشان ارزشمندی از خود برجای گذاشت. این کنفرانس در برگیرندهٔ مسائل و موضوعات مختلف و متنوعی بود که به نتیجه‌های ارزشمندی منتهی گشت.

در این خصوص، با آقای کیومرث امیری، دبیر این کنفرانس گفتگویی انجام دادیم که طی آن، وی به طرح نظرات و دیدگاههای خود دربارهٔ چند و چون برگزاری کنفرانس فرهنگ و تمدن اسلامی پرداخت. همچنین به منظور اطلاع خوانندگان از چند و چون سخنرانیهای این سمینار، بهتر آن دیدیم که گوشه‌هایی از سخنان دانشمندان و اندیشمندان اسلامی را در این گزارش جای دهیم.

آقای امیری دربارهٔ چگونگی پیدایش انگیزهٔ اصلی کنفرانس چنین گفت: «از یک سو تحولاتی که در دو دههٔ اخیر در جهان اسلام و در کشورهای اسلامی و حتی در کشورهای اروپایی در باب نهضت اسلامی، اندیشه‌های اسلامی و جنبشهای اسلامی معاصر رخ داده و از سوی دیگر با توجه به شتاب بیش از حد این جنبشها و گستردگی دامنهٔ فعالیت آنها، لازم می‌نمود که به شناخت کمی و کیفی در این خصوص نایل آییم. در ضمن، ما هر ساله در مراسم دههٔ فجر میهمانانی از کشورهای مختلف داشته و داریم که شایقین به انقلاب و راغبین به اهداف آن هستند و بدین وسیله با دستاوردهای انقلاب آشنا می‌شوند.

امسال چنین تصمیم گرفته شد که در دههٔ فجر، کنفرانسی در باب فرهنگ و تمدن اسلامی تشکیل شود تا موضع فرهنگ و تمدن اسلامی در این جهان پر شتاب و پیچیده و عصر ارتباطات و انفورماتیک در مواجهه با برخوردهای جدید، روشن و آشکار شود. همچنین مشخص شود که وضعیت فرهنگ اسلامی در مواجهه با فرهنگ فراگیر و مهاجم غرب چگونه است؛ زیرا فرهنگ غرب در تمام عرصه‌های جهانی نمود دارد و حتّی عده‌ای

بر این باورند که فرهنگ و تمدن جدید غرب، تمدنی جهانی است و لذا کشورها خود به خود در مسیر این تمدن قرار خواهند گرفت. در اینجا ما به عنوان کسانی که درد دین و سرنوشت را در وجود خود تحّمل می‌کنیم، می‌باید این مسأله را روشن سازیم که وضعیت دین و تمدن و فرهنگ اسلامی در مواجهه با این تمدن و فرهنگ جهانی چگونه است. به سخن دیگر ما بایستی به شناختی کامل دست می‌یافتیم و همان‌طور که می‌دانیم هر شناختی پیش زمینه‌ای و نگرشی است به سوی آینده. فرهنگ و تمدن اسلامی در ادوار مختلف تاریخ، شکوفایی و در برهه‌هایی فراز و نشیب و تحولاتی داشته که سبب پیدایش تمدنهایی در شرق و غرب اسلام بوده است. فرهنگ اسلامی در اندلس، چین و حتی در دورترین نقاط دنیا راه یافته و سبب پیدایش تمدن شده است.

در مرحلهٔ کنونی، این فرهنگ در بخش علوم دچار مشکلاتی است و همین مشکلات موجود باعث شده که عده‌ای تصور کنند فرهنگ اسلامی دیگر تمدن ساز نیست و کار خود را در مراحل پیشین انجام داده است و اکنون تنها برای فرهنگ و تمدن غرب راه باز است و فرهنگ اسلامی چیزی برای گفتن ندارد. به نظر ما این سؤالات جدی است و توجه به این سؤالات ما را بر آن داشت که بیندیشیم چه مسائل و موضوعهایی را در این کنفرانس مطرح کنیم. کنفرانس فرهنگ و تمدن اسلامی به سه چیز نظر داشت: نخست گذر زمانی که بر این تمدن رفته است. قرون ۳، ۴، ۵ و ۶ اوج شکوفایی این فرهنگ است و این قرون از سالهای بسیار پربار در زمینه‌های گوناگون فرهنگ و تمدن اسلامی بوده است. در این دوران، مسلمین عناصری از فرهنگ یونان را گرفته و آنها را سامان بخشیده‌اند و حّتی در برخی از علوم نیز برتری یافته‌اند؛ گفتنی است که این علوم از طریق اسپانیا و اندلس وارد اروپا شد و علوم جدید بعد از رُنسانس را پی ریخت. ریاضیات، هیئت، فیزیک و علوم اجتماعی هم از جهان اسلام وارد جهان غرب و مسیحیت شد. حّتی در زمان جنگهای صلیبی می‌بینیم که مسلمانان در فنون نظامی عقب نبوده‌اند. در ساختن قطب‌نما نقش داشته‌اند. قرائن و نوشته‌های تاریخی نشان می‌دهد که بسیاری از اختراعات و اکتشافات آن دوران از تمدن و فرهنگ اسلامی ریشه برگرفته‌اند.

یکی از محورهای اصلی برگزاری کنفرانس، بررسی شکوفایی و فراز و نشیب فرهنگ و تمدن اسلامی بود که این بررسی را در قالب یک کمیسیون انجام دادیم. در این خصوص صاحبنظران داخلی و خارجی از زوایای مختلف موضوع را مورد بررسی قرار دادند. برخی به علل شکوفایی و برخی به علل وقفه و انحطاط و فراز و نشیب

در فرهنگ و تمدن اسلامی اشاره کردند. بعضی، عرفان و عده‌ای حمله مغول را منشاء وقفه دانستند؛ عده‌ای علل وقفه را توطئه‌های خارجی دانستند و عده‌ای دیگر خمودگی مسلمین را ذکر کردند؛ و عده‌ای علل وقفه را اختلافات درونی موجود در جوامع مسلمین دانستند. به هر حال تمامی اینها راهی بود به سوی اینکه گذشته روشن شود، گذشته همیشه چراغی است فرا راه آینده و وضعیت کنونی؛ یعنی فرهنگ و تمدن اسلامی فعلی معلول علتهایی است که در بستر زمان و در فرهنگ و تمدن اسلامی رخ داده است.

در کمیسیون دوم، صاحب‌نظران به بررسی وضعیت جلوه‌های علمی و فرهنگی فرهنگ و تمدن اسلامی پرداختند که بحثهای پرمایه‌ای بود؛ بحثهایی در خصوص علوم اصیل، علوم اسلامی، علومی که در دامن فرهنگ اسلامی زاده شدند و علومی که از غیر مسلمین فرا گرفته شد و در جهان اسلامی دامنه پیدا کرد، نظیر منطق، فلسفه، معماری و هنر.

در کمیسیون بعدی، وضعیت کنونی فرهنگ و تمدن اسلامی و آیندهٔ آن مورد بررسی قرار گرفت که عنوان این کمیسیون «اسلام، اکنون و آینده» نامگذاری شد. در این کمیسیون عده‌ای به وضعیتی که فرهنگ و تمدن اسلامی به آن رسیده و مشکلاتی که اکنون با آن دست به گریبان است، پرداختند. بعضی به اندیشه‌های سیاسی، برخی به ارتباط میان اقتصاد و تمدن، عده‌ای به نقش خانقاه در جهان اسلام و بعضی به اختلافات درونی مسلمین اشاره کردند و عده‌ای مشکلات و مسائلی را گوشزد نمودند که تمدن و فرهنگ اسلامی منطقه با آن دست به گریبان است. عده‌ای معتقد بودند که وضعیت فرهنگ و تمدن اسلامی باید با انفکاک فرهنگ و تمدن آغاز شود؛ یعنی فرهنگ اسلامی و تمدن اسلامی از هم جدا شود و برخی هم به آیندهٔ این فرهنگ و تمدن و ارتباط آن با تمدن فراگیر جهانی اشاره کردند.

ما حصل صحبت این است که انگیزهٔ اصلی برگزاری این کنفرانس حل مشکلات و مسائل کنونی بود و اینکه چگونه از دریچهٔ مسائل کنونی به روزنهٔ آینده نظر داشته باشیم.»

دبیر کنفرانس فرهنگ و تمدن اسلامی دربارهٔ روند برنامه‌ریزیها و چگونگی تشکیل هیئت علمی کنفرانس اینگونه توضیح داد: «بعد از اینکه انگیزهٔ اصلی و ضرورت برگزاری کنفرانس به طور جدی مطرح شد، حدود شهریور ماه بود که به مرکز مطالعات فرهنگی بین‌المللی مأموریت داده شد تا این کنفرانس را برگزار نماید. ما ابتدا به یک برنامه‌ریزی اجرایی اقدام نمودیم و در این خصوص اولین کاری که انجام دادیم، شناسایی مدعوین داخلی و خارجی بود. گروه اجرایی با تأسی از مشورتهای نمایندگیهای فرهنگی و محققین داخلی و خارجی، فهرست اسلام شناسان، شرق شناسان و متفکران اسلامی را تهیه کرد. تعداد اسامی این فهرست بالغ بر ۸۰ نفر شد و ما در این میان برای ۶۰ نفر از اندیشمندان خارجی دعوتنامهٔ مقدماتی فرستادیم و همراه با این دعوتنامه، فهرست موضوعات پیشنهادی را ارسال کردیم. در داخل کشور نیز برای ۲۵۰ نفر محقق تهرانی و شهرستانی دعوتنامه فرستادیم؛ پس از ارسال دعوتنامه‌های مقدماتی، تعدادی با دبیرخانه کنفرانس تماس گرفتند و موضوعهایی را که خواهان طرح آن بودند، مطرح کردند. برای انتخاب و تأیید مقالات از هیئت علمی که مرکب از ۱۰ نفر اساتید صاحب نام و محقق و متفکر کشور بود، یاری جُستیم؛ اعضای این هیئت علمی عبارت بودند از: دو نفر از اعضای شورای انقلاب فرهنگی، مدیر گروه فرهنگ و تمدن اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران، رییس محترم انجمن حکمت و فلسفه و ... هیئت علمی علاوه بر نقش مشورتی که داشت، در تأیید و ویرایش و انتخاب و سفارش مقالات و در تعیین موضوعاتی که در این کنفرانس می‌بایست مطرح می‌شد، در تعیین رؤسای کمیسیونها، در نحوهٔ برگزاری کیفی و آکادمیک کنفرانس و... نظرات خوب و صائبی را ارائه کرد که ما آنها را مورد استفاده قرار دادیم. یک ماه قبل از برگزاری کنفرانس نیز جلسات هیئت علمی به طور مرتب و با حضور فعال و همه جانبه اعضا تشکیل شد.»

آقای امیری در خصوص معیار و ملاکهای انتخاب اساتید مدعو و همچنین مقالات و سخنرانیها چنین گفتند: «ملاک اصلی ما در مورد انتخاب مهمانان؛ مسلمان بودن، در حوزهٔ فرهنگ و تمدن اسلامی صاحب نظر بودن و داشتن تألیفاتی در این خصوص بود. حتی بعضی از اسلام

شناسان و شرق شناسان برجسته را به ما معرفی کردند امّا چون مسلمان نبودند آنان را برنگزیدیم. ملاک ما در انتخاب مقالات در سه محور خلاصه شد: ۱ـ مقاله‌ها نظرات جدیدی را مطرح کرده باشند و آخرین منابع و افکار جدید در خصوص فرهنگ و تمدن اسلامی را دارا باشند، ۲ـ مقاله‌ها خارج از اصول روش تحقیق نباشند، ۳ـ این مقاله‌ها تکراری نباشند.»

در طول برگزاری این کنفرانس، جلسات صبح در خصوص سخنرانیهای عمومی و جلسات بعد از ظهر به کمیسیونها اختصاص داشت. در نخستین روز برگزاری کنفرانس، دکتر علی لاریجانی وزیر وقت فرهنگ و ارشاد اسلامی ضمن عرض خیر مقدم به میهمانان، سخنانی را در راستای برنامهٔ کنفرانس ایراد نمود؛ وی در بخشی از سخنان خود گفت: «برگزاری این کنفرانس از نخستین گامهایی است که متفکران را با یک هدف مشترک برای حل معضلات مسلمانان گرد هم آورده و جمهوری اسلامی ایران خوشوقت است که به سهم خود گامهایی اینچنین برای بهبود وضعیت جهان اسلام بر می‌دارد.

هدف ما، بررسی اندیشمندانه راههای وصول به اجماع نظر میان مسلمانان متفکر و متخصص است. ما می‌دانیم که دست‌یابی به اجماع در میان ارزشمندان مسلمان، کار ساده‌ای نیست، اما در همان حال معتقدیم اگر قرار باشد در آینده تمدنی با ماهیت اسلامی تشکیل یابد، طبق قواعد ثابت تاریخی باید اجماع نظری در میان نخبگان فکری حاصل گردد.

فرض این است که ظهور تمدن اسلامی در آینده، تابع پرورش نیروهای مادی و معنوی است و چالش اندیشمندان مسلمان، در استخراج تلفیقی است که این دو عنصر را به گونه‌ای ارائه کنند که ضمن حفظ ماهیت اسلامی تمدن، به ابعاد علمی و تکنیکی نیز مجهز باشد.

در این مسیر، اولین و مهمترین قدم، بررسی تفکر و جو تفکر و روحیه تفکر و ذهنیت استدلالی در میان مسلمین است. این اقدام مهم تنها از طریق آموزش و عزم جمعی و تعلق خاطر به ظهور و آینده تمدن اسلامی ممکن است. اگر وضعیت فکری مسلمانان و قوه‌ها و استعدادهای آنان رشد نکند و آموزش و تعلیم مسلمانان اساس واقع نگردد، طبیعی است که تمدنی در کار نخواهد بود؛ تمدن اسلامی به مسلمانانی وابسته است که بتوانند بیندیشند و منافع جمعی و فکری خود را اندیشمندانه تشخیص دهند.

دومین قدم مهم در این حرکت تدریجی و تکاملی برای دست یابی به تمدن اسلامی، کسب هویت جمعی مسلمانان است. زیرا از همان مشترکات است که پایه‌های تمدن ساخته می‌شود.

اگر به اسلام و تفکر اسلامی، در ابعاد محلی و بومی نگریسته شود، طبیعی است که از تمدن اسلامی در کشورهای مختلف خبر چندانی نخواهد بود. تمدن اسلامی، هویت جمعی می‌خواهد؛ یعنی اینکه عموم مسلمین به ضرورت ساختار تمدن اسلامی در قالب کشورهای موجود اما با مشترکات فرهنگی و اعتقادی، باوری عمیق داشته باشند.

سومین قدم در مسیر تمدن اسلامی، این است که مسلمین در یک حرکت پر مشقت ابزار مادی ساختن تمدن را بدست آورند، با توجه به گردونه علمی و فکری موجود در جهان شاید دسترسی به چنین موقعیتی از سخت‌ترین و پیچیده‌ترین چالشهای متفکرین مسلمان باشد. این ابزار که به عالِم و چارچوب کاربردی آراسته شده، تفکر جمعی و هویت جمعی مسلمانان را به مرحله عمل می‌رساند و عناصر مادی و پایه‌های مادی تمدن اسلامی را بنا می‌کند.»

پس از آقای دکتر لاریجانی، دکتر عبدالعزیز الخیاط، نایب رییس مؤسسه مطالعات تمدن اسلامی و وزیر سابق اوقاف و امور مذهبی کشوَر اردن سخنانی را در خصوص فرهنگ و تمدن اسلامی ایراد کرد.

سپس پروفسور ویلیام چیتیک، استاد دانشگاه دولتی نیویورک آمریکا سخنان بسیار پربار و پرمایه‌ای تحت عنوان «به سوی تئولوژی توسعه» ایراد کرد. وی در بخشی

از سخنان خود گفت: «زبان توسعه پر از دامهای پنهانی است و هر کس بخواهد دربارهٔ فرهنگ و تمدن سخن بگوید با آنها روبروست. مقصود من از «زبان توسعه» کلمات و تعابیر مشهوری است که در [سازمان] ملل متحد و نهادهای حکومتی در سراسر جهان رایج است. من تعدادی از این کلمات را با استفاده از فهرست مطالب «فرهنگ لغات توسعه» نقل میکنم؛ کتابی که مطالعهٔ آن برای هرکس که هنوز کاملاً متقاعد نشده است که جامعهٔ جدید غربی نمونه و اسوه‌ای است و همهٔ ملل عالم ناگزیرند از آن تبعیت کنند، لازم است: «توسعه، محیط، برابری، همیاری، مارکت (بازار)، نیازها، جهان واحد، مشارکت، برنامه‌ریزی، جمعیت، فقر، پیشرفت، تولید، منابع، علم، سوسیالیسم، استانداردهای زندگی، دولت، تکنولوژی.» این کلمات همگی بخشی از واژگان مقدس دنیای جدیدند. همهٔ آنها در اینکه به اصطلاح «کلمات آمیبی» هستند، مشترکند، بدین معنی که این کلمات متناسب با نیازهای گوینده، دائماً تغییر شکل می‌دهند؛ معنی صریح ندارند ولی واجد معانی ضمنی متعدّدی هستند. چون فی‌نفسه فاقد معنی هستند، می‌توانند هر معنایی را که دلخواه گوینده باشد بپذیرند. با این همه، این کلمات مقدّسند. پرسش از حقانیت آنها به معنی شورش علیه خدایان تجدّد وارتداد نسبت به مذهب ترّقی است.»

وی در بخشی از سخنان خود با عنوان اسماء الهی چنین گفت: «آیات خدا در سه ساحت اصلی ظاهر می‌شوند، نخست در الهاماتی که خداوند به پیامبران و خصوصاً پیامبر اسلام افاضه کرده است؛ ثانیاً در پدیده‌های طبیعی و ثالثاً در نفس انسانی. بنابراین، شناخت خدا مستلزم شناخت وحی، شناخت عالم هستی و معرفت نفس است. آنچه معرفت اسلامی را از سایر انواع شناخت متمایز می‌سازد این است که این معرفت بر طبق اصولی که توسط قرآن و سنّت تثبیت و تأیید شده حاصل می‌آید. عالم طبیعت و نفس انسان بر خدا دلالت می‌کند، امّا نحوه دقیق این دلالت در وحی و نتایجی که در خصوص زندگی و تقدیر بشر از آن استنباط می‌شود، ریشه دارد.»

آخرین سخنران روز اول کنفرانس، آیت الله جوادی آملی بودند که ضمن تبریک میلاد ولی عصر و گرامیداشت دهه مبارک فجر و ادای احترام به میهمانان گرانقدر، سخنانی تحت عنوان «نقش عرفان در تمدن اسلامی» ایراد فرمودند. ایشان سخنان خود را در دو بخش خلاصه کردند؛ اوّل تأثیر تمدن اسلامی به وسیله عرفان و دوم تحلیل گذشته، حال و آیندهٔ جهان از زبان اولین عارف اسلامی.

ایشان در بخش نخست سخنان خود چنین گفتند: «عارفان راستین چنین ترسیم کرده‌اند که هر گناهی در اثر دعوای ربوبیت است، هیچ گناهی از هیچ تبهکاری صادر نمی‌شود مگر اینکه مسبوق به ادعای ربوبیت آن گنهکار باشد. آنکه رأی خود را بر وحی مقدم می‌دارد و گناه می‌کند، منشأش آن آیه قرآن است «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ». پس از پرهیز از گناه و اقرار به عبودیت خویش در ساحت ربوبیت حق، سیر و سلوک شروع می‌شود؛ سلوک اول در محدودهٔ شریعت است که درک مسائل فقهی و عمل به همهٔ احکام و سنن اسلامی است. سالک بعد از عبور از مقطع شریعت به وادی طریقت قدم می‌نهد؛ یعنی یک متشرع می‌تواند متطرق باشد و اگر معاذالله ذره‌ای به احکام دین بی‌اعتنایی کرد او را نه در وادی طریقت و نه در صحرای شریعت راه و جایی نیست؛ یک متشرع است که متطرق می‌شود. بعد از عبور از مسأله طریقت وارد وادی وسیع حقیقت می‌شود و این متطرق است که متحقق خواهد شد و اگر متصف به اوصاف اسلامی نبود نه تنها متحقق نیست بلکه متطرق هم نخواهد بود و این سه بخش در طول هم هستند و نه عرض هم؛ لذا همواره شریعت خود را پیشگام طریقت می‌دانند و طریقت باز یافته شریعت خود را در ساحت قدس متحقق خواهد کرد.»

همچنین از دیگر برنامه‌های روز اول کنفرانس، تشکیل کمیسیون نهایی تحت عنوان «علل شکوفایی و فراز و نشیب فرهنگ و تمدن اسلامی» و «جلوه‌های علمی و هنری در فرهنگ و تمدن اسلامی» بود. لازم به ذکر است که چون کمیسیون اول؛ یعنی «علل شکوفایی و فراز و نشیب فرهنگ و تمدن اسلامی» بیشتر مورد توجه اسلام شناسان و میهمانان قرار گرفت، کمیسیون دوم تشکیل نشد.

روز دوم کنفرانس، آقای دکتر نوراللـه کسایی، مدیر

گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی دانشگاه تهران سخنانی تحت عنوان «عوامل مؤثر در سراشیبی فرهنگ و تمدن اسلامی» ایراد کرد. وی در بخشی از سخنان خود گفت: «سلطان محمود غزنوی که تقارن دوران دولتش با درخشش شاعران و دانشمندانی چون حکیم فردوسی، ابوریحان بیرونی و ابن سینا بود، سبب شد نام او در تاریخ فرهنگ و ادب ایران و اسلام جاودانه شود. سلطان محمود غزنوی به رغم آن همه تلاشها در فراخوانی دانشمندان، ادیبان و شاعران به دربار خویش، به سبب غلبه تعصبات شدید و یک جانبه مذهبی بر خلق و خوی وی و حمایتهای بی دریغش از کرامیان و حنفیان خراسان و نیز اطاعت کورکورانهٔ او از خلفای عباسی که آنان نیز غرق در تعصبات ناروای فکری و عقیدتی بودند، امنیت فکری و آزاد اندیشی دانشمندان را به اختناق و محدودیتهای مذهبی سوق داد و با محدود کردن دامنهٔ دانشها در نهادهای علمی و آموزشی، پژوهشهای عالی علمی را از پویایی بازداشت. رفتار ناجوانمردانهٔ محمود در حق فردوسی که با سرودن شاهنامه ابواب دانش و خرد و تاریخ باستان ایران و توران و شیوه‌های کشورگشایی و کشورداری آنان را در برابر دیدگان او گشوده بود، دانشمندان آگاه و آزاده را از نزدیک شدن به دستگاه او اندیشناک کرده بود.»

سخنران بعدی این جلسه پروفسور جیمز موریس، اسلام شناس مسلمان آمریکایی بود که موضوع سخنرانی وی «فرهنگ اسلامی در یک تمدن جهانی» نام داشت. وی در بخشی از سخنان خود گفت: «موضوع فرهنگ اسلامی در یک تمدن جهانی، قرآن و طبیعت انسانی در اسلام است. مخصوصاً مایلم شباهتهای موجود بین وضعیت فعلی تمدن اسلامی و دوران فوق تصور خلاقیت فرهنگ اسلامی را در زمینه آداب و رسوم اجتماعی و در زمینه فرهنگی به طور عمیق مورد مطالعه قرار دهم. زمانی که پیشرفت و گسترش وسیع آداب و رسوم اسلامی در طول این قرون (در هر دو زمینه اخلاص و ارادت عموم مسلمین نسبت به اولیا و ائمه شیعه و همچنین کثرت طریقت صوفیگری) برای مورخان به صورت یک مطلب عجیب و اسرارآمیز باقی مانده بود، خلاقیت زبان پارسی در قالب اشعار مذهبی (به صورت رباعی، غزل و مثنوی)، ساخت مدلهای اساسی انسانیت اسلامی را که ابزار و وسیله بنیانی برای آموزشهای اسلامی با زمینه فرهنگی رایج در میان ملل مسلمان شرق بود، به ارمغان آورد.»

سخنران بعدی دکتر محمود سریع القلم، استاد روابط بین الملل بود که موضوع سخنرانی وی «قواعد تمدن سازی و آینده تمدن اسلامی» بود. وی هدف از موضوع سخنرانی خود را تطبیق میان اصول ثابت تمدن سازی و شرایط فعلی دنیای اسلام دانست.

وی در بخشی از سخنان خود در پاسخ به این سؤال که اگر قرار باشد ۱/۵ تا ۲ قرن آینده فرهنگ و تمدن اسلامی فعلیت یابد، چه اقداماتی بایستی صورت پذیرد و چه سلسله مراتبی طی طریق نماید چنین گفت: «در پاسخ به این سؤال علمی ۴ فرضیه مدّنظر است. فرض اول آنکه ظهور تمدنها در تاریخ بشر تابع قواعد «اگر پس»، یا به زبان منطق «اصول شرطیّه» است: جغرافیای مناسب، استراتژی نخبگان، مسئولیت و جدّیت نخبگان، تربیت و ثروت و دسترسی به منابع. فرض دوم آنکه تمدنها عموماً تابع اقداماتی هستند که توسط انسانهای جدی دارای جهان بینی روشن و مجّهز به سلاح زمان تحقق می‌پذیرند. فرض سوم آنکه تمدن با کار جمعی و منطق جمعی و اجماع نظر در میان نخبگان و عموم مردم متحقق می‌گردد. و فرض چهارم این است که تنها زمانی تمدن اسلامی فعلیّت می‌یابد که مسلمین فکور، تلفیق میان علم و وحی را استخراج کنند و آن را با گذشت زمان از طریق مدل سازیهای متعدّد اصلاح نمایند.»

در پایان این سخنرانی به وضعیت عمومی مسلمین اشاره شد و فاصله موجود بین تمدن اسلامی و تمدن غربی با قواعد ثابت تمدن سازی سنجیده شد.

از سخنرانان دیگر روز دوم کنفرانس دکتر محمد مجتهد شبستری، استاد دانشگاه تهران بود که موضوع سخنرانی وی «کثرت گرایی در تفکر مذهبی مسلمین در قرون ۳ و ۴ هجری» بود. دکتر مجتهد شبستری در بخشی از سخنان خود گفت: «آنچه در تفکر مذهبی مسلمین در قرن سوم چهارم هجری بیش از هر موضوع دیگر جلب توجه می‌کند، شیوع و غلبهٔ عقلگرایی کثرت گرایانه برای فهم مسائل و اعتقادات دینی است. این عقلگرایی سبب شده بود که تفکر مذهبی مسلمانان در دو قرن یاد شده افق‌ها و جوانب متعدد و گسترده‌ای پیدا کند. از یک طرف متفکران مذهب معتزله جهان شناسی وسیعی را مطرح کرده بودند که نقطه اوج آن در عقیدهٔ «ذره گری»؛ یعنی تشکّل جهان اجسام از اتم‌ها (جوهر فرد)، نظریات مربوط به حرکت، کمون، کون و فساد، افعال انسان و مانند اینهابود. از طرف دیگر، مباحث وسیعی در باب شناخت علم و معرفت به وسیله همین متکلمان مطرح شده بود. این مباحث جهان شناسی و معرفت شناسی به طور کلیشه‌ای و فرمالیستی مطرح نبود بلکه آن چنان در آنها به محتوا و استدلال پرداخته می‌شد که در پیرامون دو گرایش مختلف ریشه‌دار و نیرومند در داخل جریان اعتزال به وجود آمده بود؛ یعنی معتزله بصره و معتزله بغداد. هر کدام از این دو گرایش را دانشمندان ژرف اندیش و بزرگی چون ابوعلی جبّایی، ابوهاشم جبّایی، ابوالقاسم بلخی کعبی و سپس کسانی چون قاضی عبدالجبّار همدانی و ابورشید نیشابوری رهبری می‌کردند.»

در بعدازظهر روز دوم کنفرانس دو کمیسیون تشکیل شد. کمیسیون اول در باب «فرهنگ و تمدن اسلامی: اکنون و آینده» بود و کمیسیون دوم در خصوص «جلوه‌های علمی و هنری فرهنگ و تمدن اسلامی» بود. در کمیسیون اول اندیشمندان اسلامی به ابعاد مختلف فرهنگ و تمدن اسلامی در کشورهای مختلف نظیر پاکستان، هند، مصر، و لبنان و ایران پرداختند و آخرین وضعیت مسلمانان را بیان کردند و هم‌چنین به ارتباط میان تمدن اسلامی با تمدن غرب اشاره کردند و این موضوع را از دیدگاههای مختلف مورد بررسی و کنکاش قرار دادند. در کمیسیون دوم به نقش دانشمندان اسلامی همچون ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، غزالی، ابن‌خلدون، شاعران، خطاطان، عالمان، ریاضیدانان، منجمان و حکیمان اسلامی در باروری فرهنگ و تمدن اسلامی اشاره نمودند.

روز سوم کنفرانس با سخنرانی حجت‌الاسلام رسول جعفریان در باب «نقش خانقاهها در تمدن اسلامی» آغاز شد. از دیگر سخنرانان این روز، دکتر عباس زریاب خویی بود که درباره «شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی» به ایراد سخن پرداخت. وی در قسمتهایی از سخنان خود گفت: «شکوفایی تمدن و فرهنگ اسلامی در قرون سوم، چهارم و پنجم هجری موضوعی است که بر بسیاری از صاحب‌نظران، امری تقریباً مسلّم و انکارناپذیر است و به همین جهت است که در این کنفرانس نیز آن را مسلّم دانسته و در جستجوی علل آن برآمده‌اند. بر مبنای این نظر، ظاهراً تمدن و فرهنگ، دانش و فلسفه از معنای یونانی و اروپایی گرفته شده است و چون در این سه‌قرن، دانش و فلسفهٔ یونانی شکوفایی خاصی داشته است و در آن زمان فلاسفه، و دانشمندان برجسته و بزرگی ظهور کرده‌اند و آثار مهمی از خود برجای گذاشته‌اند و از سویی در قرون بعدی نظایر این اشخاص و آثار بسیار کمتر دیده شده است، طبیعی است که سه قرن مذکور اوج تمدن و فرهنگ اسلامی شناخته شود. اما در این نکته چند مسأله بایکدیگر مشتبه شده‌اند که باید در آن‌باره به بحث و تأمل بیشتری پرداخت.

در قرن سوم و چهارم، علم و فلسفهٔ یونانی از طریق ترجمهٔ آثار یونانی و سریانی به جهان اسلام راه یافته‌است. آنگاه عده‌ای از بزرگان متفکّر اسلام به این مقوله پرداخته‌اند و آثار و تألیفات مهمی از خود برجای گذاشته‌اند و مسبب تأثیر علم و فلسفه بر دیگر آثار ادب و علوم بوده‌اند؛ امّا این تأثیر و نفوذ چندان عمیق نبوده که حاصل آن را تمدن و فرهنگ اسلامی بدانیم ... در اینجا

موضوع فرهنگ با موضوع فلسفه و علم درهم آمیخته است. به طور خلاصه، فرهنگ آن امر معنوی است که از بطن و عمق تودهٔ مردم برخاسته باشد و رفتار خاصی را به وجود آورد که مایهٔ آسایش روحی و معنوی مردم از جهت وجدان و تعلّق به درهای فوق طبیعی در روابط انسانها با یکدیگر در امور خانوادگی، اجتماعی، معاملات اقتصادی و روابط ایشان با قدرتهای حاکم باشد. این آسایش روحی و معنوی حاصل از این روابط و مناسبات است که سعادت فردی و اجتماعی اشخاص را پی می‌ریزد.»

از جمله دیگر سخنرانان روز پایانی کنفرانس، دکتر سهیل زکّار، دکتر عبدالعزیز بن عثمان التویجری و دکتر ساچیکوموراتا بودند. عنوان سخنرانی دکتر ساچیکوموراتا «آموزش اسلام و ادیان خاور دور در غرب» بود که مورد توجه تمام میهمانان قرار گرفت. وی در بخشی از سخنان خود اظهار داشت که در ترمهای مختلف تحصیلی، تجارب جالبی با دانشجویان مسلمان بدست آورده و شاهد واکنشهای مختلفی از سوی آنها در برابر مذاهبی که تدریس می‌کند بوده است.

وی در بخشی از سخنان خود گفت: «من فکر می‌کنم تجاربی که در طول ده سال تدریس در استونی بروک به‌دست آورده‌ام، برخی از دشواریهایی را که تعلیمات اسلامی در سالهای آینده با آنها مواجه خواهد شد، نشان می‌دهد. در اینجا لازم است اشاره کنم که مطمئناً هیچ فرهنگ یا تمدن اسلامی وجود نخواهد داشت مگر این که آموزش و پرورش اسلامی به طور جدی مورد توجه مسلمانان قرار گیرد. درست است که نوع تدریس و تعلیمی که در یک دانشگاه غربی رایج است، با آنچه در حوزه‌های علمیهٔ سنتی کشورهای اسلامی وجود دارد، بسیار متفاوت است؛ امّا باید توجه داشت که این مجامع سنتی در مقابل مؤسسات آموزشی جدید و آموزش به سبک غربی به سرعت در حال عقب‌نشینی هستند. زمانی که مباحث اسلامی را تدریس می‌کنم، همواره باید نسبت به آنچه می‌گویم، بسیار دقیق و هوشیار باشم، درحالی که وقتی ادیان خاور دور را تدریس می‌کنم، می‌توانم خیلی راحت و فی‌البداهه به سؤالات دانشجویان پاسخ دهم. دانشجویان عاشق مسلک «بودا» و «تائو» هستند و آنچه را دربارهٔ این مذاهب می‌شنوند، بدون مشکل می‌پذیرند. آنها هیچ پیش داوری منفی نسبت به تفکر در شرق دور ندارند، درحالی که وقتی با اسلام مواجه می‌شوند ـ حتی آن دانشجویان آمریکایی الاصل ـ نسبت به دین اسلام با پیش داوری منفی برخورد می‌کنند.»

در بعد از ظهر روز سوم کنفرانس نیز کمیسیون دیگری تشکیل شد و باردیگر اندیشمندان به بررسی علل شکوفایی و فراز و نشیب فرهنگ و تمدن اسلامی پرداختند.

اندیشمندان اسلام‌شناس در پایان کنفرانس همگی براین رأی بودند که فرهنگ و تمدن اسلامی فرهنگی زایا، پویا و متحرک است و این فرهنگ به انحطاط گرفتار نشده است؛ اگرچه شاید در برهه‌ای از زمان وقفه‌ای در آن حاصل شده است، امّا هنوز فرهنگی پویا و پرمایه است و سخن برای گفتن بسیار دارد و راهی بس طولانی را در آینده باید طی کند. این فرهنگ هنوز هم عناصری دارد که می‌تواند جهان شمول باشد و بایستی بیش از پیش بدان توجه داشت.

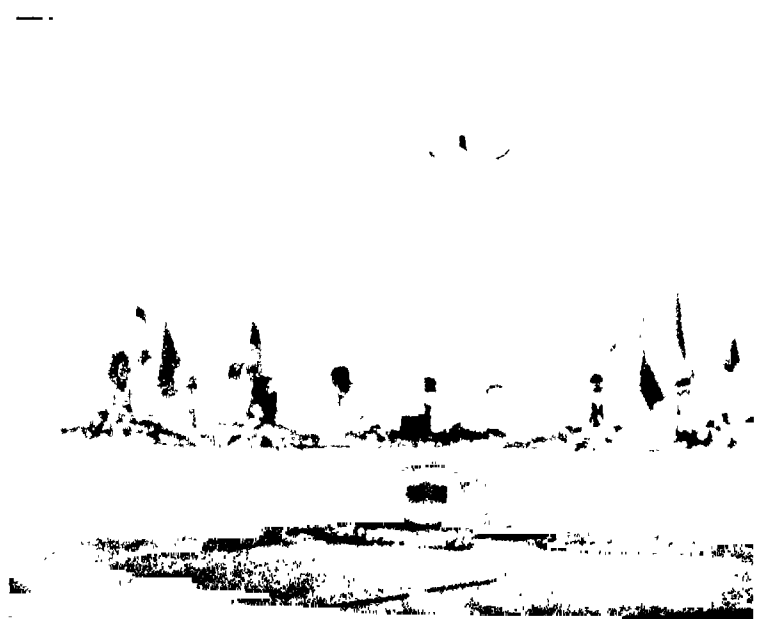
گفتنی است که میهمانان، همگی، لزوم تشکیل یک دبیرخانهٔ دائمی را گوشزد کردند که تشکیل این دبیرخانهٔ دائمی در دست بررسی است.

آقای کیومرث امیری در پایان گفتگوی خود اظهار داشت: «با اقداماتی که صورت گرفته امیدواریم که این دبیرخانه تشکیل شود و سالهای آینده شاهد کنفرانسهای بعدی در این زمینه باشیم.»

ایرانشناسی در آسیای مرکزی

گزارشی از نخستین گردهمایی استادان ایران‌شناسی و زبان و ادبیات فارسی کشورهای مشترک المنافع و قفقاز

در نخستین روز گردهمایی، پس از تلاوت آیاتی چند از قرآن مجید آقای علیرضا معیری، معاون رییس جمهور، متن پیام آقای هاشمی رفسنجانی را قرائت نمودند. رییس جمهور ضمن ابراز خرسندی و خوشوقتی از اینکه جمع کثیری از نمایندگان فرهنگ و تمدن ایران به منظور تبادل آراء و افکار در باب مدنیت و تمدن ایرانی از کشورهای مشترک المنافع و قفقاز در خانه خود گرد هم آمده‌اند، در بخشی از پیام خویش گفتند: «توجه به فرهنگ و تمدن ایرانی و میدان دادن به بخشی از فرهنگ این کشورها که ویژگی ایرانی دارد، نوعی ادای دین به فرهنگی است که در شالودهٔ فرهنگی ـ تاریخی این کشورها سهیم است. مروجان فرهنگ ایرانی در این حوزهٔ جغرافیایی، استادان حاضر در مجلس هستند که با برجستگیها و توانمندیهای این مقوله آشنا هستند و موظفند که با بسط این مبانی زمینهٔ مناسبی جهت باروری فرهنگی فراهم آورند.

ایران کهنسال شاهد فراز و فرودهای تاریخی بسیار بوده و حوادث بسیار از سر گذرانده است. نویسندگان تاریخ و محققان فرهنگ ایران که به شکل ملموس با این پدیده سر و کار داشته‌اند، باید این حماسه‌های فرهنگی ـ تاریخی را تدوین نمایند و در دسترس نسل جدید بگذارند تا آنان با گذشتهٔ خود آشنا شوند.»

همچنین در نخستین روز گردهمایی، ای دکتر لاریجانی، وزیر محترم فرهنگ و شاد اسلامی و رییس شورای گسترش بان فارسی به ایراد سخن پرداختند. دکتر ریجانی این گردهمایی را یک واقعه مهم رهنگی خواند. وی در بخشی از سخنان مود گفت: «همگرایی فرهنگی در حوزهٔ مهوریهای تازه استقلال یافتهٔ شوروی ابق موجب شده که فرهنگ دوستان و انشوران ایرانی بتوانند آسانتر به مظاهر رهنگی که به نوعی با فرهنگ و تمدن یرانی سر و کار دارد، دسترسی پیدا کنند و ین امر از جهاتی می‌تواند، طلیعهٔ فصل جدیدی از مناسبات فرهنگی دانشوران یرانی با اهل فرهنگ این کشورها محسوب سود.

نیاز سیاسی اروپاییان به شناخت رهنگ و تمدن مشرق زمین سبب گردید ـه از حدود سه قرن پیش دانش ماورشناسی و به ویژه ایران‌شناسی به نوان رشته‌ای علمی متولد شود.

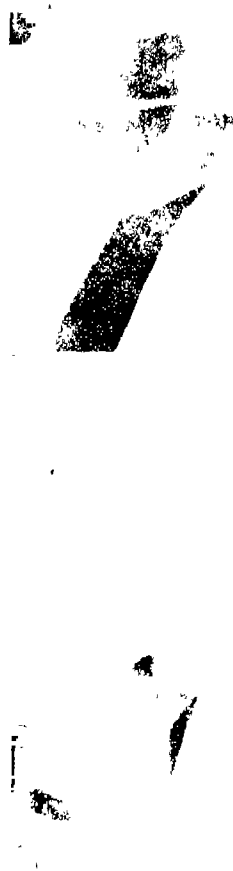
از سویی با وقوع انقلاب اسلامی در یران و تحولاتی که در منطقه گسترده سیای مرکزی و قفقاز رخ داد، اهمیت طالعات مربوط به تاریخ و تمدن فرهنگ و بیات ایران بیش از پیش آشکار شد.

مطالعات ایران‌شناسی در کشورهای منطقه آسیای مرکزی و قفقاز به علت بره‌وری این کشورها از فرهنگ و تمدن نی اسلامی و ایرانی و زبان و ادبیات ارسی، در حقیقت مفهوم خودشناسی دارد . این ویژگی، ایران‌شناسی کنونی را از یران‌شناسی کهن متمایز می‌سازد.

گفتنی است که ضرورت تبادل ندیشه‌ها و انتقال تجربیات و بهره‌مندی یران‌شناسان از روشهای صحیح علمی، گردهمایی ایران‌شناسی کشورهای منطقه را یجاب نمود و حضور استادان ایران‌شناس . زبان و ادبیات فارسی کشورهای مشترک منافع و قفقاز به منظور تحقق همین هدف ود و نیز فرصت مغتنمی بود که ایران ـ شناسان و استادان زبان و ادبیات فارسی این کشورها به تبادل فکر و انتقال تجربه بپردازند. در همین راستا به همت شورای گسترش زبان و ادبیات فارسی گردهمایی استادان ایران‌شناسی و زبان و ادبیات فارسی کشورهای مشترک‌المنافع و قفقاز از پانزدهم تا هیجدهم بهمن ماه در تهران برگزار شد.

نزدیک به دو قرن است که تتبعات ایران‌شناسی در کشورهای مشترک‌المنافع و قفقاز شکل گرفته است، و این تقریباً معادل عمر تحقیقات فرهنگی به شیوهٔ علمی جدید است.»

پس از آقای لاریجانی، آقای علی‌اصغر شعردوست مشاور وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی و دبیر کنگره، متن سخنرانی خود را قرائت نمود. وی مهمترین انگیزه این گردهمایی را رفع گسیختگی و عدم ارتباط بین ایران و این کشورها دانست. سپس به شرح برنامه‌های کنفرانس پرداخت. وی دربارهٔ انتخاب استادان میهمان این چنین گفت: «استادان حاضر بر مبنای صلاح دید هئیتهای علمی دانشگاهی در ایران، پیشنهاد مراکز علمی، آکادمیها و دانشگاههای کشورهای مشترک‌المنافع و قفقاز و نمایندگیهای جمهوری اسلامی ایران انتخاب شده‌اند. در این انتخاب ملاحظات علمی در نظر گرفته شده و سعی گردیده حتی‌الامکان برجسته‌ترین استادان در زمینه‌های پیش یاد شده دعوت شوند.»

در دومین روز برگزاری گردهمایی، استادان ایران‌شناس و زبان و ادبیات فارسی با مقام ریاست جمهوری دیدار به عمل آوردند. در این دیدار آقای هاشمی رفسنجانی از اسلام، زبان و ادبیات فارسی، و تمدن و فرهنگ به عنوان عوامل مهم پیوند تاریخی و سرنوشت‌ساز بین کشورهای آسیای مرکزی، قفقاز و ایران نام بردند و تأکید کردند که محققان و دانشمندان این کشورها باید با تبادل نظر و اطلاعات علمی برای نزدیکتر کردن ملتها و

ایجاد جو همکاری و دوستی گسترده‌تر تلاش کنند.

در روز دوم گردهمایی آقایان دکتر هاشمی گلپایگانی وزیر فرهنگ و آموزش عالی، استاد سید جعفر شهیدی و دکتر رجب امان اُف سخنان مبسوطی را ایراد کردند. دکتر رجب امان اُف به تشریح ادبیات کودکان در تاجیکستان و مقایسهٔ آن با ادبیات کودکان در ایران پرداخت.

آخرین برنامه از جلسهٔ دوم گردهمایی، میزگرد علمی بود که با شرکت پروفسور عسگر حکیم، پروفسور روبنچیک، پروفسور نیکلا دزه، پروفسور پاولیچکا، دکتر اسماعیل حاکمی، دکتر علی رواقی و علی موسوی گرمارودی برگزار شد. موضوع میزگرد «بررسی شعر و نثر فارسی» بود که اساتید مدعو به تفصیل دربارهٔ محورهای مختلف این موضوع به بحث و تبادل نظر پرداختند.

دکتر حاکمی استاد دانشگاه تهران که ریاست ادارهٔ میزگرد را بر عهده داشت، در بخشی از سخنان خود گفت: «همان طور که حضار دانشمند آگاهی دارند، عواملی موجب شد که در یک قرن گذشته تحول و دگرگونی عمیقی در شیوهٔ شعر و نثر پارسی به وجود بیاید. این دگرگونی از اواخر دورهٔ قاجاریه شروع شد و در دورهٔ انقلاب مشروطیت شتاب بیشتری یافت. در آن دوره همان گونه که مبارزان در سنگر آزادی با حکومت استبدادی وقت مبارزه می‌کردند. شاعران و نویسندگان عصر مشروطیت با قلم و زبان آتشین خود جان تازه‌ای به مشروطه می‌دمیدند و در پیشبرد اهداف آزادیخواهان سهم مهمی داشتند.»

گفتنی است که استادان دیگر نیز به تبادل نظر و بحث در خصوص موضوع میزگرد پرداختند و در پایان به سؤالات حاضران پاسخ گفتند.

سومین روز گردهمایی استادان ایران‌شناس و زبان و ادبیات فارسی با سخنرانی خانم پروفسور تهمینه رستم اوا از کشور آذربایجان آغاز شد. وی در بخشی از سخنان خود گفت: «دانستن زبان فارسی برای مردم کشور آذربایجان ضرورت دارد. باید به این نکته توجه داشت که نیاز مردم آذربایجان به آموختن زبان فارسی مصلحت سیاسی نیست، بلکه از جهت آشنایی با ثروت معنوی خودمان است. این ثروت معنوی در طی ۸۰۰ سال از سوی نیاکان مردم آذربایجان جمع شده و مانند گنجینه‌ای که در آن قفل است، به دست ما رسیده است. وظیفه ما پیدا کردن کلید آن و واردشدن به آن خزینه معنویات است.»

سخنران بعدی شاعرهٔ نامدار تاجیک خانم گلرخسار بود. وی پیشنهاد برگزاری سالیانهٔ مجمع شاعران پارسی را طرح کرد و خواهان این شد که ایران متقبل این امر گردد و جایزه‌ای برای این امر معین کند.

از دیگر سخنرانان روز سوم گردهمایی پروفسور گارنیک آساطوریان بود. وی ایران ـ شناسی در ارمنستان را یکی از رشته‌های اصلی دانشگاهی دانست و اظهار داشت که تاریخ و فرهنگ ایران و ارمنستان چنان به یکدیگر وابسته است که تشخیص آنها از یکدیگر تقریباً مشکل است.

آخرین سخنران از برنامهٔ جلسهٔ سوم گردهمایی، دکتر غلامعلی حداد عادل بود. وی با اشاره به این نکته که ملتها برای آن که بتوانند در طوفانهای بی‌رحم زمانه استوار باقی بمانند، باید هویت خود را در فرهنگ و تاریخ خود جستجو نمایند، در بخشی از سخنان خود در همین راستا گفت: «به همین دلیل است که ما شاهد شور و نشاط و فعالیت در جمهوریهای تازه استقلال یافته از نظر سیاسی اما دیرینه از نظر فرهنگی، هستیم.»

در بعدازظهر سومین روز برگزاری سمینار میزگردی با عنوان ایران شناسی با شرکت خانم تهمینه رستم اوا از آذربایجان، دکتر سرکاراتی از ایران، دکتر بروجردی از ایران، دکتر احمد تفضلی از ایران، پروفسور بورگالیوبوف از روسیه، دکتر نصرالله

پـورجـوادی از ایـران و دکـتر پـاپازیان از ارمنستان برگزار شد.

چهـارمین و آخـرین روزگردهـمایی بـا حضور دهها تن از میهمانان خارجی مدعو، استادان دانشگاههای کشور، وزرای خارجه و ارشـاد و هـمچنین معـاون اول ریـاست جمهوری، آقای دکتر حسن حـبیبی بـرگزار شد.

در این جلسه ابتدا عسکر حکیم شاعر تـاجیکستان یکـی از سروده‌هـای خـود را بـرای حـاضران قـرائت کـرد. سـپس آقـای عـلی‌اصـغر شـعردوست، دبـیر شـورای گسـترش زبـان و ادبیـات فـارسی، ضـمن جـمع‌بندی دستـاوردهای گردهمـایی موجودیت انجمن ایران شناسان جـمهوری مشترک المنافع و قفقاز را اعلام نمود.

در ادامه جلسه دکتر علی‌اکبر ولایـتی وزیر امور خارجه، و دکـتر حسـن حـبیبی معاون اول رییس جمهور، سخنانی را ایراد کردند. آنگاه بیانیه پایانی گردهمایی توسط پروفسور بوگالیوبوف قرائت شد.

گفتنی است که در آخرین روز برگزاری اولین گردهمـایی استـادان ایـران‌شنـاسی و زبان و ادبیات فارسی کشورهـای مشـترک المنافع و قفقاز، حضرت آیت‌الله خامنه‌ای رهبر معظم انقلاب اسلامی جمعی از ایران شنـاسان و استـادان مـدعو رابـه حـضور پـذیرفتند و طـی ایـن دیـدار رهنمودهـای ارزشمندی را دربارهٔ زبان و ادبیات فـارسی ارائه کردند. رهبر انقلاب اسلامی با اشاره به بـرجستگیهـای مـوجود در ادبیـات زبـان فـارسی فـرمودند: «آنـچه کـه از حکـمت، معرفت و اندیشهٔ والای بشری در دیوانهای شعری زبـان فـارسی گنجانده شـده است، بسیار مهم و قابل توجه است و در این زمینه می‌توان به حکمت، معارف الهی و اندیشهٔ مورد نیـاز بشـری کـه در شـاهنامهٔ حکـیم ابوالقاسم فـردوسی مـوجود است، اشـاره کرد.»

مقام معظم رهبری قـدمت هـزار سـالهٔ داستـان سـرایـی تـاریخی در شـاهنامهٔ فردوسی را از ذخایر زبان فارسی دانستند و فرمودند: «هم اکنون در ایران، زبان فارسی و اهمیّت آن مورد توجه اهلِ ادب قرار دارد و برای رشد و اعتلای آن اهتمـام زیـادی بـه عمل می‌آید؛ اما متأسفانه در دوران رژیـم گذشته زبان فارسی، هدفِ تهاجمِ محسوس و ویرانگر زبانهای غربی به ویژهٔ انگـلیسی قرار گرفت و امروز به رغمِ روحیهٔ انـقلابی مردم برای حـذف کلمـاتِ فـرنگیِ گـویشِ فارسی، آنچه که هنوز از واژه‌های فرنگی در زبان فـارسی بـاقی مـانده است، فـراوان و تأسف‌بار است.»

در حـاشیهٔ بـرگزاری برنـامه اصـلی گردهمایی، بازدیدهایی از مراکـز عـلمی ـ فرهنگی کشورمان انجام شد که از زمرهٔ آنها می‌توان به بازدید از مرکز مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، بازدید از دانشگـاه تـهران و مـؤسسهٔ مطـالعات و تحقیقات فرهنگی اشاره کرد.

در ضـمن دو کتـاب ***کتـاب شنـاسی خـاورشناسان (ایـران‌شنـاسان و اسـلام شناسان) کشورهای مشترک المنافع و قفقاز*** و ***نگاهی به ایـران‌شنـاسی و ایـران‌شنـاسان کشورهای مشترک المنافع و قفقاز*** به همت و همکاری انتشارات بین‌المـللی الهـدی و مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فـرهنگی بـه منـاسبت ایـن گردهمـایی و همزمـان بـا برگزاری آن چاپ و منتشر شد.

همچنین در مدت برپایی گردهمایی با چند تن از استادان ایران‌شنـاس و زبـان و ادبیات فارسی گفتگوهایی به عمل آمد کـه در این جا لازم دانستیم بـه چـند گـفتگوی انجام شده اشارهٔ کوتاهی کنیم:

گفتگو با آقای آکیموشکین

آقـای اُلک فـدرویچ آکـیموشکین، خاورشناس و نسخه‌شناس کتب فـارسی و مـحقق در خـصوص تـصوف در ایـران و ترکستـان شـرقی و قفقـاز، در گـفتگویی شرکت کرده و بـه سـؤالاتـی در خـصوص

ایران‌شناسی پاسخ دادند. آنچه در زیر می‌خوانید متن گفتگوی مذکور است:

□ گوشه‌هایی از سوابق و فعالیتهای خود را بیان کنید.

○ من نسخه‌شناس هستم، به نظر من نسخ خطی فارسی با تصویر، تذهیب، تجلید و خوشنویسی یکی از عجایب منحصر بفرد هنری دنیاست؛ عاشق نسخه‌های خطی فارسی هستم و به این منظور از کلیه مراکز علمی و مخازن نسخ خطی فارسی در ایران دیدن و تحقیق کرده‌ام. در زمینه چاپ متون تاریخی و نقد تاریخ هنرِ مینیاتور سازی در ایران تحقیقات مفصلی داشته‌ام؛ در این موضوع دو کتاب نوشته‌ام؛ در زمینه تصوف مطالعه، تحقیق و تدریس نیز داشته و دارم.

□ نقش تصوف را در تحولات اجتماعی کشورها چگونه ارزیابی می‌کنید؟

○ به اعتقاد من اساس اعتقادی تصوف بر محبّت است، و این امر در ساختن انسانها نقش مهمی دارد. تمام نهضتهای سده‌های میانه ارتباط خیلی قوی با تصوف داشتند و رهبری آنها را مشایخ و بزرگان تصوف عهده‌دار بودند. این نهضت فکری در آسیای صغیر (ترکیه کنونی)، ماوراء قفقاز و آسیای مرکزی جریان داشت و به حمایت از مردم و بر ضد دستگاههای ظلم تحولاتی را موجب شد.

□ با توجه به گستردگی و عمق تصوف در تحولات گذشته، آیا امروز امکان ظهور مجدد آن وجود دارد؟

○ بله امروز نهضت تصوف خیلی قوی است و از نفوذ زیادی هم برخوردار است؛ مبارزات مردم چچن‌وانگوش از مظاهر آشکار این جنبش است. استقامت و پایداری مردم چچن ناشی از عنصر تصوف است که ریشه در تاریخ این کشورها دارد. در مناطق شمالی قزاقستان و قرقیزستان حضور این جنبش محسوس است.

□ انگیزهٔ خود را در باب مطالعهٔ تصوف و تاریخ و هنر ایران بیان فرمایید؟

○ بنده به ایران، هنر ایران و تصوف علاقهٔ بسیاری دارم و احساس می‌کنم که این رابطه در من تأثیرات فراوانی داشته که قابل بیان نیست و چون در دوران کمونیستی امکان بروز این علائق برای هیچ کس مقدور نبود، بطور خصوصی به تحقیق و مطالعهٔ آن پرداختم. ولی پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران و اشغال افغانستان توسط شوروی سابق، بخشی به این عنوان از سوی مسکو اختصاص داده شد. زیرا آنها نسبت به شناخت اسلام و نحله‌های فکری آن حساسیت داشتند.

کلیهٔ فرق تصوف، در ابتدا به واسطهٔ حضرت علی، از شیعه نشأت گرفته بود به غیر از یک فرقهٔ آن، ولی به مرور ایام از شیعه دور شد. نفوذ تصوف در ایران سبب شد تا ادبیات مخصوصی در ایران ایجاد شود؛ مثلاً فخرالدین عراقی شاگرد بی‌واسطه مولانا، عطار نیشابوری، جنیدبغدادی، عین‌القضات، منصور حلاج، منشأ اثراتی در این رابطه بوده‌اند. تصوف در ایران ابتدا در قالب زبان عربی بود و بعضی از این شعرا به زبان عربی شعر می‌سرودند و در ادبیات ایران نفوذ زیادی داشتند. البته از نظر من حافظ صوفی نیست ولی مولانا یک صوفی است.

نشستی با استاد شکورُف

در مدت برپایی سمینار با دکتر شکورف استاد زبان‌شناسی و ادبیات فارسی نیز گفتگوی مختصری داشتیم. دکتر شکورف در پاسخ به این سؤال که آیا اساساً تحول و دگرگونی در زبان فارسی ضروری است یا نه، گفتند: «اگر چه طی ۷۰ سال گذشته در زبان فارسی تاجیکی تحولات منفی رخ داده و به اصل آن تقریباً صدمه وارد شده، اما از بین بردن همه تفاوتها بین زبان فارسی ایرانی، فارسی کابلی و فارسی آسیای میانه ضروری نیست. این تفاوتها رنگهای مختلف زبان فارسی است.»

□ زبان تاجیکی در محدوده خود دچار چه

تحولاتی شده است؟
○ از نیمه دهۀ ۳۰ قرن حاضر، در تاجیکستان روشهای بسیار نادرست موجب شد که اصطلاحات تاجیکی به سیاستهای روز خیلی وابسته شود. یکی از جنبه‌های سیاست روز این بود که می‌خواستند در همه جمهوریهای سابق شوروی زبانهای ملی زیر نفوذ زبان روسی تا حد امکان به یکدیگر نزدیک شوند و قرار شد که همۀ اصطلاحات علمی، فنی و اداری عیناً از زبان روسی گرفته شود. به همین دلیل مقدار زیادی کلمات لاتین، یونانی و روسی به زبان تاجیکی وارد شد که مانع رشد زبان فارسی تاجیکی شد و امکانات داخلی وباطنی فارسی تاجیکی محدود شد.

اگر چه کلمات زیادی به زبان فارسی تاجیکی وارد شد، اما ماهیتاً هیچ رشدی در زبان صورت نگرفت و در عمل از کلمه‌سازی و عبارت‌بندی باز ماند و این امر باعث فقر فارسی تاجیکی شد. حتی به دلیل سطحی نگری و اجبار سیاستهای روز چیزهایی می‌گفتیم که از واقعیت علمی دور بود. از جمله می‌گفتیم زبان تاجیکی، زبان مستقلی است که با زبان فارسی ایرانی و فارسی کابلی متفاوت است. باید بگوییم که ما سه زبان نداریم و فقط یک زبان داریم و آن درخت تنومند زبان فارسی است و فارسی ایران و فارسی کابلی و فارسی تاجیکی سه شاخه بزرگ این درخت هستند و اگر هم تفاوتی بین آنها هست قابل قبول و از نظر پژوهشگران زبان فارسی برای شناخت سیر تحولات زبان فارسی بسیار جالب است و من مخالف عقیده کسانی هستم که می‌گویند این تفاوتها و فرقها باید از بین برود و همانطور که گفتم اگر چه در زبان فارسی تاجیکی طی ۷۰ تا ۸۰ سال گذشته خیلی خرابیها به بار آمده که لازم است آباد شوند و به اصل خود برگردانده شوند، اما از بین بردن همه تفاوتها بین زبان فارسی ایرانی، فارسی کابلی و فارسی آسیای میانه ضروری نیست.

□ آقای شکورف، اقتباس واژه از زبانهای دیگر برای زبان فارسی را جایز می‌دانید؟
○ عقیدۀ من بر این است که هیچ زبانی بدون اقتباس به ویژه اقتباس لغات از زبانهای دیگر نمی‌تواند حیات خود را ادامه دهد. ما به اقتباس از دیگر زبانها احتیاج داریم، خصوصاً در زمان و شرایط فعلی که دگرگونیها، دگرگونی لغوی هم به دنبال دارد.

الان ما می‌خواهیم از این راه برگردیم، ما می‌خواهیم اصطلاحات فارسی تاجیکی اصطلاحات ملی باشند؛ اصطلاحاتی برای رشد و پیشرفت. در سالهای اخیر دانشمندان تاجیکستان تلاشهای زیادی کرده‌اند و به دستاوردها و موفقیتهای زیادی دست یافته‌اند و شمار این گونه مسائل زیاد است که باید آنها را با هم بررسی کنیم و به همین دلیل تشکیل کنگره‌ای که امروز در تهران برگزار شده بسیار ضروری و با اهمیت است. ما هر چه بیشتر همفکری داشته باشیم به راه حل‌های بهتری دست خواهیم یافت.

گفتگو با خانم پری گارینا

خانم دکتر پری‌گارینا عضو انستیتو خاورشناسی مسکو است. آنچه در پی می‌آید متن این گفتگو است:
□ در چه زمینه‌ای از زبان و ادبیات فارسی مشغول تحقیق هستید و تاکنون چه آثاری نوشته‌اید؟
○ من در انستیتو خاورشناسی مسکو دربارۀ ادبیات و زبان فارسی در هند و پاکستان مشغول تحقیق هستم و تاکنون در مورد دکتر اقبال لاهوری دو کتاب در زمینه‌های شعر و مسلمانان نوشته‌ام. یک کتاب هم در مورد میرزا غالب شاعر و عارف قرن نوزدهم هند تالیف کرده‌ام و اکنون دربارۀ سبک هندی کار می‌کنم.
□ وضعیت زبان و ادبیات فارسی را در هند و پاکستان چگونه ارزیابی می‌کنید؟
○ وضعیت زبان و ادبیات فارسی در هند و

پـاکسـتـان خـوب است. در نـیمی از دانشگاههای هندوستان شعبه‌های تدریس زبان فارسی وجود دارد و استادان بسیار برجسته‌ای دارند که در مورد ادبیات قرون ۱۶ و ۱۸ میلادی کتابهای زیادی نوشته‌اند.

□ چگونه بـه تحقیق در زمینه تمدن و فرهنگ اسلامی و زبان و ادبیات فارسی علاقه‌مند شدید؟

○ علاقهٔ من از کار و تحقیقی که در مورد اقبال کرده‌ام، نشأت گرفته است. آثار اقبال حاوی مطالب عرفانی و معنوی بسیار جالبی است که از قلب او به قلب من راه پیدا کرده است و البته علاقه زیادی به این کار دارم.

□ منابع علمی خود را چگونه تأمین می‌کنید؟

○ ما این منابع را از هر زبانی که بخواهیم می‌توانیم تهیه کنیم.

□ عملکرد خاورشناسان روسی را در بخش ایران شناسی و زبان و ادبیات فارسی چگونه می‌بینید؟

○ تحقیقات ایران شناسی روسیه در زمینهٔ ادبیات معاصر و کهن فعال است. علاوه بر محققان با تجربهٔ روسی، محققان جوان هم در این زمینه فعالیت دارند. البته اوضاع سیاسی فعلی، متاسفانه چندان برای این کار مطلوب نیست.

مردم روسیه از بودائیسم و هندوئیسم مطالب جالب توجهی می‌خوانند ولی به اسلام توجهی نمی‌کنند. چون بیشتر مردم روسیه مسیحی هستند و همیشه بین آنها و مسلمانان درگیری و جنگ ایدئولوژیک بوده، اکنون که این جنگ تمام شده می‌توان فهمید که تمدن اسلامی چه چیزهایی به وجود آورده است.

□ تحولات اخیر در جمهوری روسیه چه تاثیری بر کار شما داشته است؟

○ مهمترین اثر آن همین است که ما توانستیم به ایران بیاییم. ما از صمیم قلب از مسئولان این گردهمایی تشکر می‌کنیم.

□ نقش کنگره در توسعه ایران شناسی و زبان و ادبیات فارسی را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

○ هر قطره‌ای که در این زمین ببارد اثرات فراوانی دارد و ما هر چه در توان داریم تلاش می‌کنیم و به این کنگره امید زیادی داریم.

□ چه پیشنهادی برای پربار کردن این نوع کنگره‌ها دارید؟

○ من اولین بار است که در این قبیل برنامه‌ها شرکت می‌کنم و امیدوارم این سنت پایدار بماند و ما بتوانیم نظرات خودمان را در مورد ادبیات فارسی مطرح کنیم.

گفتگو با دکتر کزّازی

دکتر میرجلال‌الدین کزّازی، استاد ایران‌شناسی و زبان و ادبیات فارسی، از فرهیختگان برگزیدهٔ کشور است. وی یکی از استادان برجسته و نام‌آور زبان و ادبیات فارسی دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه علامهٔ طباطبایی است که در زمینهٔ ایران‌شناسی نیز از دانش و آگاهی بسیاری برخوردارند. دکتر میرجلال‌الدین کزّازی صاحب آثار و تألیفات گرانقدری در خصوص ادبیات فارسی هستند. ایشان نیز در این گردهمایی حضور رسانیده بودند. آنچه در زیر می‌خوانید شرح گفتگوی مذکور است:

□ لطفاً اندکی دربارهٔ ارزش تحقیقات ایران شناسی توضیح بفرمایید.

○ در اینکه ایران‌شناسان در شناساندن فرهنگ ایرانی ـ چه ایران پیش از اسلام و چه ایران پس از آن ـ تلاشهای بسیار ارزنده‌ای کرده‌اند، جای شکی نیست. حق این است که ما بخشهایی از تاریخ و فرهنگ ایران را در پرتو تلاشهای این ایران شناسان شناخته‌ایم.

باید براستی هر پژوهش ایران شناسی را که در هر گوشه‌ای از جهان انجام می‌گیرد، ارج بنهیم. اما نکته اینجاست که این پژوهشها هر چند با باریک‌بینی و موشکافی

و روشهای سنجیده و درست پژوهشی و علمی انجام می‌گیرد، اما از آنجا که فرهنگ و زبانهای ایرانی، فرهنگ و زبان بومی این ایران شناسان نیست همواره امکان لغزش در این تحقیقات وجود دارد.

□ چه حوزه‌هایی از فرهنگ ایرانی در تحقیقات ایران شناسی مسکوت مانده است.

○ زمینه‌های بسیاری در تاریخ ایران هنوز بدرستی کاویده نشده است؛ بویژه در تاریخ باستانی ایران و در فرهنگ کهن ایران، بسیاری از ارزشهای فرهنگی جهان از آن ما ایرانیان بوده است تا آنجا که دانشوران باختر زمین هم ناچار شده‌اند این ارزشها را بپذیرند. برای نمونه اثر شگرف جهان‌بینی ایرانی بر اندیشه‌های افلاطون اثری است که پاره‌ای از ایران شناسان غرب هم ناچار شده‌اند به آن اعتراف کنند.

این یکی از زمینه‌هایی است که ما هنوز آن را بدرستی نکاویده‌ایم. بهرهٔ ایران و فرهنگ ایرانی، ارزشها و اندیشه‌های ایرانی در فرهنگ جهان آن طور که باید شناخته نشده است و یکی از راههایی که ما می‌توانیم به یاری آن دیگر بار خود را بشناسیم و از خودباختگی فرهنگی - که گاهی به آن دچاریم - نجات یابیم، شناخت ارزشهای فرهنگ ایرانی است که باید نخست خود به آن باور داشته باشیم سپس به دیگران بشناسانیم. در زمینه‌های گوناگون فرهنگی، هنوز بخشهای بکری وجود دارد که در باب آنها کار نشده است.

آنچه ما بیشتر می‌توانیم در پژوهشهای ایران شناسی از ایران شناسان بیاموزیم، روشهای علمی و سنجیدهٔ پژوهش است که آنان به کار می‌گیرند. اگر ما این روشها را در فرهنگ خودمان به کار ببریم، بی‌گمان دستاوردهایی به دست خواهیم آورد که از نظر چندی و چونی با آنچه آنها یافته‌اند تفاوت بسیار خواهد داشت.

□ این کنگره چگونه می‌تواند در زمینه‌هایی که کاوش نشده مفید باشد؟

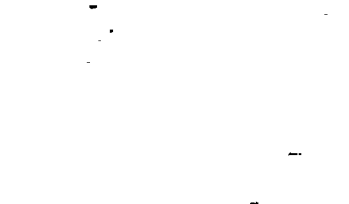
○ سودی که این همایشها می‌تواند داشته باشد، این است که دانشوران ایرانی با ایران شناسان کشورهای دیگر می‌توانند ارتباط برقرار کنند و از یافته‌های خود در قلمرو پهناور ایران شناسی با یکدیگر سخن بگویند. زمینه‌ای برای پیوندهای علمی و فرهنگی در آینده فراهم خواهد شد، به ویژه اینکه در گذشته بسیاری از کشورها که ایران‌شناسان آنها در این برنامه شرکت کرده‌اند، بخشهایی از ایران جدا بوده‌اند و اگر امروز از دید جغرافیایی از ایران جدا شده‌اند، از دید فرهنگی هنوز بخشی از فرهنگ ایران محسوب می‌شوند. بسیاری از ارزشهای فرهنگی ایرانی را هنوز ما در آن کشورها می‌یابیم.

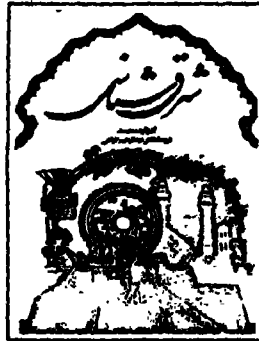
بسیاری از این افراد خود را ایرانی می‌دانند و ما می‌توانیم از این امکانات به بهترین شیوه بهره ببریم و این همایشها زمینهٔ این بهره‌وری را فراهم خواهد کرد.

معرفی و نقد کتاب

شرق شناسی

نویسنده: ادوارد سعید
مترجم: دکتر عبدالرحیم گواهی
ناشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامی. چاپ اول: ۱۳۷۱. ۶۲۱ صفحه، ۳۶۵۰ ریال.

کتاب *شرق شناسی* ادوارد سعید با استقبالی که شایستهٔ آن بود مواجه نشد. (و این یکی از ابتلائات عجیب ماست که در سالهای اخیر به کتابهایی که مربوط به ما و خطاب به ماست کمتر توجّه می‌کنیم و به هیاهو در باب چیزهایی که ربطی به دردهای ما ندارد گوش می‌سپاریم.)
اگر در غرب به این کتاب چندان اعتنا نکردند جای تعجّب نیست. عالم شرق شناسی و تبلیغات غربی از افشای ماهیت شرق شناسی استقبال نمی‌کند. البتّه تنها شرق شناسان نیستند که نمی‌خواهند کسی چیزی در باب ماهیت شرق شناسی بگوید؛ تمام مردمی که در عالم غربی و غربزده بسر می‌برند، اگر اصول و مبادی عالم آنها مورد پرسش (و تشکیک) قرار گیرد آشفته و پریشان می‌شوند؛ زیرا معمولاً پرسش از اصول و مبادی یک عالم ایجاد پریشانی در آن عالم است. پس طبیعی است که به پرسش در باب شرق شناسی که ستون تمدّن جدید غرب و به قولی ضامن هویت آن است اعتنا نشود. حتّی شرق شناس بزرگی که به شرق شناسی آلمانی تعلّق دارد

و می‌تواند وارث گوته و شلگل هم باشد، وقتی در یک مصاحبه به کتاب شرق شناسی ادوارد سعید اشاره می‌شود، بی‌اعتنا از کنار آن می‌گذرد و در مورد آن سکوت می‌کند. امّا مهم این است که در کشورهای اسلامی هم اهمیت این کتاب را در نیافته‌اند. در ایران هم گمان نمی‌کنم عدّهٔ زیادی آن را با دقّت شایسته خوانده باشند. شاید حتّی مترجم هم به تمام جهات اهمیت آن وقوف نیافته باشد که آن را با عجله و بدون بازبینی و اصلاح ناهمواریها و رفع مشکلات و ابهامها به چاپخانه داده است. به این جهت می‌توان گفت که کتاب شرق شناسی تاکنون کتاب خوش اقبالی نبوده است.

بحث در این نیست که آیا تمام مطالب کتاب شرق شناسی درست و معتبر است. (و ما با چه ملاکی بگوییم که آن مطالب درست است، یا نه؟ اتفاقاً در کتاب شرق شناسی این مسأله هم به اجمال مطرح شده است.) کتاب ادوارد سعید کتابی است برای ما و خطاب به غرب. این کتاب برای ماست و همهٔ ما که به مسائل سیاسی فرهنگی و به وضع خود در عالم کنونی توجّه داریم باید آن را بخوانیم، زیرا اولاً در آن کم و بیش معلوم می‌شود که نسبت ما با غرب یک نسبت سیاسی نیست که به صرف اقدامات سیاسی بتوان آن را تغییر داد؛ با این نسبت، وجود و قدرت غرب برقرار و حفظ شده است. به عبارت دیگر، دو معنای شرق و غرب (به معنایی که در شرق شناسی منظور است) ملازم و متضایفند. فرهنگ غرب در نسبت با شرق و با تملک آن تعیّن پذیرفته و متحقّق شده است؛ شرق هم در شرق شناسی وضع و وصف کنونی خود را پیدا کرده است. ثانیاً به این اعتبار که ما شرط وجود عالم غرب (لااقل به عنوان غیر و دیگری و مخالف) بوده‌ایم، اکنون که از اساس تاریخ غربی پرسش می‌شود، لاجرم شرق شناسی هم مورد چون و چرا قرار می‌گیرد. کتاب ادوارد سعید در هماهنگی با بعضی از فلسفه‌های معاصر غرب، و مخصوصاً فلسفهٔ میشل فوکو که تاریخ غرب را تاریخ استیلا می‌داند تألیف شده است. ادوارد سعید در کتاب خود این معنی

را با عبارات مختلف تکرار می‌کند که غرب بدون شرق (به صورت غیر و دیگری) نمی‌توانست وجود داشته باشد (و در غرب هم کم و بیش به این معنی پی برده‌اند). ولی قضیه یک روی دیگر هم دارد و آن اینکه اگر غرب برای دوام خود به شرق نیاز داشته است باید ببینیم بر سر شرق چه آمده و شرق و غرب هر یک چگونه صورت خود را یافته‌اند.

اگر نویسنده در پایان مقدّمهٔ کتاب، "خویش را در مقام کسی یافته است که به گونه‌ای غریبانه... تاریخ ضد سامی گری غربی را» می‌نویسد (ص ۵۷) باید ادّعایش را پذیرفت و البتّه توجّه داشت که مراد از «ضد سامی گری»، «ضد اسلامی و ضد عربی» است. ادوارد سعید در این مورد توضیح داده است که اسطورهٔ سامی گری در حرکت صهیونیستی دو شاخه شد. یک شاخه از سامیان به راه شرق شناسان رفتند و شاخهٔ دیگر، یعنی عربها، مجبور شدند راه شرقی بودن را دنبال کنند (ص ۵۴۷ با اندک تغییر). او در کنار شرقیان خود را غریب می‌داند.

اگر ما کتاب او را می‌خواندیم، او دیگر نمی‌توانست خود راغریب و تنها بخواند. ولی ما چرا باید این کتاب را بخوانیم؟ کتاب شرق شناسی چه اهمیتی دارد؟ اگر ادوارد سعید فهرستی از آثار مهم شرق شناسان را ترتیب می‌داد و آن آثار را نقد و تلخیص

می‌کرد، شاید کتابش مورد توجّه پژوهندگان قرار می‌گرفت و در دانشگاهها نیز آن را می‌خواندند. امّا در آن صورت کتاب نه خطاب به غرب بود و نه تعلّقی به ما داشت. نویسنده هم نمی‌توانست بنویسد که آن را غریبانه نوشته است. امّا شرق شناسی ادوارد سعید گزارش ساده و معمولی کار و بار غربیانی که چیزهایی راجع به تاریخ و فرهنگ و ادب شرق نوشته‌اند نیست. اصلاً این تصّور نادرستی است که شرق شناسی را شرح تاریخ شرق به قلم مؤرخان و پژوهندگان غربی بدانیم. شرق شناسان مؤرخ به معنی اصطلاحی لفظ نیستند. آنها بر حسب اتّفاق و به حکم ذوق شخصی و صرف علائق علمی به مطالعهٔ شرق نپرداخته‌اند، چنان که غرض شخصی و سوء نیت هم محرّک ایشان نبوده است. حتّی اگر شرق شناسی را یک رشتهٔ علمی بدانیم، دامنهٔ وسعتش از آنچه پژوهندگان پیرو روش شرق شناسی پنداشته‌اند بسیار وسیع‌تر است. ویکتور هوگو راست می‌گفت که سابقاً همه توجّهشان به یونانیت بود و اکنون همه شرق شناس شده‌اند.شرق شناسی حتّی در حوزهٔ کار شرق شناسان بزرگی مثل آنکتیل دوپرون، سیلوستر دوساسی، ارنست رنان، گوبینو، لین، نولدکه، گلدزیهر و... محدود نمانده است؛ شلگل و فلوبر و شاتوبریان و نروال و کیپلینگ و الیوت هم به یک اعتبار شرق شناس بوده‌اند و در تاریخ شرق شناسی مقام و نامی دارند. اصلاً از قرن هجدهم تاکنون‌شرق شناسی جزء لاینفک فرهنگ غرب بوده است. نه اینکه کسانی صرفاً ذوق مطالعات باستانی و تاریخی داشته‌اند و به پژوهش در تاریخ ادب و فرهنگ و علم و سیاست مردم مشرق زمین پرداخته‌اند و روش پژوهش را به پژوهندگان محلّی نیز آموخته باشند. در این تلقّی، قدر و قدرت و اهمیت شرق شناسی پوشیده می‌ماند. در مقابل، اگر گفته شود که شرق شناسان مردمی مغرض بودند و سوء نیت داشتند و تاریخ و فرهنگ غرب را به نحوی تحریف کردند که راه برای استعمار باز شود، دلائل و شواهد و قرائن بسیار در ردّ این قول یا تضعیف آن می‌توان آورد و

البتّه شرق شناسی مهم‌تر از آن است که وسیله‌ای در اختیار قدرت استعماری باشد. پس شرق شناسی نه حاصل سلیقه و رغبت اشخاص به مطالعه در تاریخ اقوام دیگر است و نه بر اثر تصمیمات و برنامه‌ریزیهای سیاسی پدید آمده است.

اینکه شرق شناسان شرق را چگونه وصف کرده‌اند بحث مهّمی است، امّا اگر با غرض آلود خواندن یا علمی انگاشتن آنچه آنان گفته و نوشته‌اند بحث را تمام شده بدانیم، از ماهیت شرق شناسی هیچ ندانسته‌ایم. آیا در آن زمان که هنوز شرق شناسی به وجود نیامده بود، هزیود و هرودوت و گزنفون هر چه وصف کردند درست بود؟ و آیا اشیل که نمایشنامه پارسیان را نوشت، آنها را همان طور که بودند (و راستی چطور بودند؟) تصویر کرد و نمایش داد؟

مسأله این نیست که چون شرق شناس بیگانه است و از بیرون نگاه می‌کند بعضی ظواهر چیزی به چشمش نمی‌آید. شاگردان محّلی حوزه‌های شرق شناسی هم با اینکه در مناطق شرقی و در شرق زندگی و پژوهش می‌کنند، دیدی شبیه دید استادان خود دارند و پژوهشهایشان از روی گرده کار شرق شناسان غربی صورت گیرد. اصلاً بحث از روش پژوهش نیست و نمی‌توان گفت که شرق شناسان قواعد روش پژوهش را رعایت نمی‌کنند؛ نکته این است که شرق شناسی عین روش است نه اینکه روش داشته باشد. شرق شناسی یک جهان بینی است. اگر این مطلب روشن شود به آسانی می‌توان دریافت که شرق شناسی جزئی از تاریخ جهان و تاریخ جزئی از جهان نیست و از دستگاه سیاست استعماری هم طرح و دستور نمی‌گیرد. اگر من مخصوصاً روی این قضیه تأکید می‌کنم بدان جهت است که از آنچه سالها قبل در باب شرق شناسی نوشته‌ام این طور استنباط شده است که شرق شناسی وابسته به مؤسّسات استعماری و جاسوسی غرب بوده است. یک بار آقای دکتر فراگنر در هامبورگ این نکته را با صراحت و ادب به من گفت و من توضیح دادم که این حرف با فلسفهٔ من نمی‌سازد و اگر به صورت خبر تاریخی

*** کتاب ادوارد سعید کتابی است برای ما و خطاب به غرب. این کتاب برای ماست و همهٔ ما که به وضع خود در عالم کنونی توجه داریم، باید آن را بخوانیم.**

بگویم، باید دلائل و شواهد برای اثبات گفتهٔ خود داشته باشم. نمی‌دانم ایشان توضیح مرا پذیرفتند یا نه و سوء تفاهم رفع شد یا به حکم ادب بحث را ادامه ندادند. قبل از آن هم در پاریس آقای یان ریشار از این بابت گله کردند، امّا مجال و فرصتی پیدا نشد که بگویم من هرگز فکر نکرده‌ام که شرق شناسی وسیله‌ای در دست قدرت باشد بلکه شرق شناسی عین قدرت است. چند سال پیش آقای یان ریشار در کتابی که راجع به ایران نوشت مرا از کنایات خود بی‌بهره نگذاشت و شاید این کنایه‌ها پاسخی بود به اتّهامی که گمان می‌کرد من بر شرق شناسان وارد کرده‌ام. نظر ایشان در مورد من هر چه باشد مهم نیست، ولی من هرگز معتقد نبوده‌ام که همهٔ شرق شناسان جاسوس و عامل استعمارند. شاید بعضی از شرق شناسان متوسّط مأموریت سیاسی و اطلاعاتی هم داشته‌اند و البتّه عدّه‌ای از آنان مشاور دستگاههای استعماری و مقامات سیاسی کشور خود بوده‌اند که می‌دانیم مستشار بودن غیر از جاسوس بودن است. نظر ادوارد سعید هم این نیست که شرق شناسی یک دستگاه جاسوسی است. امّا این بیانات منفی و سلبی فهم ماهیت شرق شناسی را دشوارتر می‌کند.

اگر شرق شناسی شعبه‌ای از علم تاریخ نیست و اگر با غرض و طرح سلطه و استیلای غرب پدید نیامده است و صرف ملاحظات و وجهه نظرهای نویسندگان غربی در مورد شرق نیست، پس چیست؟ گفته‌اند شرق در تعبیر شرق شناسی یک امر رمانتیک است یا صورت رمانتیک پیدا کرده

است. همچنین می‌دانیم که شرق در شرق شناسی کم و بیش مورد تحقیر است، یا برای اینکه درست بگویم در شرق شناسی، شرق بیشتر از آن جهت که آغاز است یا می‌تواند زینتی برای فرهنگ غرب باشد مطرح شده و مردم شرق کوچک و ناچیز شمرده شده‌اند. همچنین می‌توان گفت که شرق شناسی از لوازم استیلای غرب و بسط استعمار بوده است. آیا میان این نفی و اثباتها تعارض و منافات نیست؟ تحقیر بدون قصد تحقیر، پژوهش توأم با علاقه دربارهٔ شرق در عین بیزاری از شرقیان، تمهید برای استیلای غرب و تحکیم قدرت غربی بدون وابستگی به قدرت سیاسی و بودن در خدمت سیاست، رعایت قواعد روش علمی و انصاف در عین بی‌انصافی و بی‌احترامی به مردم شرق و سنن شرقی. این تعارضها چندان مهم نیست و می‌توان به آسانی ظاهری بودنشان رانشان داد. مؤلّف شرق شناسی، خود این مشکل را به نحوی حل کرده است. او اوّل رأی کسانی را که می‌گویند شرق هیچ واقعیت ندارد و ابداع غرب است رد می‌کند. به نظر او درست است که آنچه شرق شناس در باب شرق می‌گوید با حقیقت شرق مطابقت ندارد، امّا او مطالب خود را با بلهوسی جعل نکرده است. اگر فلوبر زن شرقی را در وجود یک فاحشهٔ مصری (کوچوک خانم) دیده است، مسلّماً او زن شرقی را نشناخته است. مع‌ذلک صورتی که از کوچوک خانم به صورت زن شرقی تصویر می‌کند ساخته و پرداختهٔ خیال شخص او نیست و این قبیل وصفها اختصاص به فلوبر ندارد. لین، شرق شناس معروف نیز دوست مسلمان خود (شیخ احمد) را کم و بیش به سبک و شیوه‌ای شبیه شیوهٔ فلوبر وصف کرده است. صورتی که لین از شیخ احمد، و به نظر خودش از یک مسلمان مصری، تصویر می‌کند صورت زشت و حقیری است. شیخ احمد و کوچوک خانم خیلی به هم نزدیکند و با هم شباهت دارند. اصلاً مقام و شخصیت نویسندهٔ بزرگی مثل فلوبر و شرق شناس ادیب و فاضلی مانند لین مطرح نیست؛ این شرق شناسی است که نگاه خاصّی به کوچوک خانم و شیخ احمد

می‌کند و در صورت ایشان زن شرقی و مرد مسلمان را می‌بینند. شاتو بریان و کارلایل و موئیه و رنان و دوپرسوال و... نیز از موضع شرق شناسی در باب اسلام و قرآن حکم کرده‌اند. پیداست که اینها هیچکدام با اسلام و با شرق حقیقی سر و کار ندارند، ولی اگر چنین است و سخنشان وصف حقیقی شرق و مردم شرقی نیست، چرا نتوانیم بگوییم که آنها تاریخ را جعل و تحریف کرده‌اند و مگر شرقِ شرق شناسان ساخته و پرداختهٔ خودشان نیست؟

ویکو که از مؤسّسان علم جدید تاریخ است این معنی را به غرب تعلیم کرده است که «آدمیان تاریخ خود را می‌سازند و ایشان درست همان چیزی را می‌توانند بشناسند که خود ساخته‌اند.» مطابق این قول، شرق شناسان هم از شرق چیزی می‌شناسند که خود آن را ساخته‌اند. ساختن در اینجا به چه معنی است؟ سیلوستر دوساسی که کتاب دستور زبان عربی نوشته و منتخب شعر عرب را گردآوری کرده و کوشیده است که کارهای خود را با دقّت و بر وفق روش انجام دهد، گفته است که شرق را بدون تفّکرات و تأمّلات شرق شناس نمی‌توان شناخت. او که در دستور زبان عربی تصّرفی نمی‌کرد و در شعر شاعران عرب دست نمی‌برد، می‌دانست که در عین رعایت روش پژوهش، «به طور مناسبی چیزها را تغییر داده و گوهرهای گرانبهایی را از عمق تاریک و خاموش شرق کشف کرده و دراختیار اروپا گذاشته است.» چگونه نویسندهٔ دستور زبان و فراهم آورندهٔ جنگ شعر «گوهرهای گرانبهای عمق تاریک و خاموش شرق» را کشف کرده است؟ ادعای سیلوستر دوساسی بیهوده نیست. او برای زبان و شعر عربی جایی در فرهنگ خود باز کرده و به عبارت دیگر، به دستور زبان و شعر عربی صورتی داده است که در عقلانیت غربی که باید شامل همه چیز باشد جای مناسب خود را پیدا کند. در واقع کار شرق شناس این است که اصول شرق شناسی را به جای اصول شرقی بگذارد.

دنیس هی گفته است که «شرق شناسی در حکم عقیدهٔ اروپاست و نوعی تصّور جمعی است که به غرب و به اروپا هویت بخشیده و... یکی از جلوه‌های استیلا و سلطه‌جویی غرب است.»

*** مسأله این نیست که شرق‌شناسی وسیله‌ای در دست قدرت باشد، بلکه مسأله این است که شرق‌شناسی عین قدرت است.**

فهم هیچیک از نکات مذکور در عبارت دنیس هی آسان نیست: شرق شناسی در حکم عقیدهٔ اروپاست، شرق شناسی به اروپا و غرب هویت بخشیده است و بالأخره شرق شناسی یکی از جلوه‌های استیلای غرب است. از حکم آخر آغاز کنیم: قبلاً گفتیم که شرق شناسی را استعمار پدید نیاوده است؛ در این صورت، چگونه آن را جلوه‌ای از استیلای غرب بدانیم؟ ما عادت کرده‌ایم که قدرت بشری را صرفاً در حکومت و دولت و مؤسّسات مالی و سوداگری بزرگ ببینیم، اما ادوارد سعید به پیروی از *فوکویا* به موافقت با او زبان و گفتار را دارای قدرت می‌داند. او نظر و فرهنگ را از قدرت منفک نمی‌داند. اثبات این قضیه یا روشن کردن آن آسان نیست، امّا ذکر و نقل آن به همین صورت مبهم نیز خالی از فایده نیست زیرا شاید ما را در باب نظر رایج و عادی در مورد شرق شناسی به شک وادارد، و این شک، شک خوبی است زیرا نظر عادی و متداول به همان نسبت که دایرهٔ مقبولیتش وسعت دارد، سطحی و بی‌اساس و ظاهر بینانه است. معمولاً شرق شناسی را مجموعه‌ای از پژوهشهای بی‌اثر و خنثی (از حیث سیاسی) و عالمانه در مورد گذشتهٔ شرق می‌دانند، ولی هیچ پژوهشی بی‌اثر و خنثی نیست. حتّی پژوهشهای سطحی و تقلیدی و بی‌فایده‌ای که موارد و امثال آن را بسیار سراغ داریم بی‌اثر و خنثی نیست، بلکه نشانهٔ ضعف است.

زبان شرق شناسی گویای وضع شرق و راهگشای سیاست غرب نسبت به آن است، و البتّه چیزی که راهگشای سیاست است، خود سیاسی و عین سیاست نیست.

به هر حال، اگر قدرت را صرفاً به سیاست و به مراکز سیاسی و مؤسّسات سوداگری و مالی نسبت دهیم و علم و پژوهش و ادب را حوزه‌هایی مستقل از قدرت بدانیم و به صرف عالم نظر و معنی و حقیقت منسوب کنیم، مطلب ادوارد سعید را درست درنمی‌یابیم. مقصود این نیست که سخن ادوارد سعید را باید بی‌چون و چرا پذیرفت. تلقّی او حداقل این فایده را دارد که ما را از عادت فکری و فکر سطحیِ جدا انگاشتن همه چیز قدری رها سازد. اینکه مثلاً در کشور ما و در بسیاری جاهای دیگر، با زبان سیاست و از موضع سیاسی و ایدئولوژیک اصرار در نشان دادن بی‌ربطی امور و اشیاء و انکار وجود عوالم و وحدت آنها دارند دلالت استحسانی بر صحت قول ادوارد سعید دارد که معتقد است زبان و سخن شرق شناسی عین قدرت است. (گر چه بکّرات مطالبی گفته است که با روح این سخن چندان سازگار نیست. مثل اینکه: «من این را از ناکامیهای شرق شناسی می‌دانم که نتوانسته است به همان اندازه که عقلانی است انسانی هم بوده باشد.» اگر جمع هر چیز با هر چیز دیگر امکان داشته باشد و شرق شناس بتواند به اختیار خود عقلانیت غربی را با انسانیت توأم کند، در این صورت چگونه می‌توان قدرت را به سخن و گفتار نسبت داد؟) اینکه معمولا تصّور می‌شود که قدرت سیاسی و اقتصادی فرهنگ غرب را راه می‌برد پنداری بیش نیست زیرا قدرت در ذات فرهنگ غربی است و نه عارض بر آن. شرق شناسی به همین قدرت به فرهنگهای دیگر هجوم برد، و با این هجوم، غرب نوعی غلبهٔ تاریخی پیدا کرده است. ظاهراً نظر ادوارد سعید این است که فرهنگهای دیگر نیز به نحوی قدرت یگانه بوده‌اند؛ منتهی در شرق شناسی، شرق هر چه و هر جا باشد از قدرت عاری است. فرهنگی که شرق شناس به وصف آن می‌پردازد یا در آن مطالعه و پژوهش می‌کند مادّهٔ بی‌جان ناتوان است

(پس طبیعی است که اگر با چشم شرق شناسی به یک فرهنگ بنگریم، در آن بیشتر انحطاط می‌بینیم.)

اینکه در سالهای اخیر بحث توسعه همه جا را پر کرده و ستایش از راسیونالیته (حیث عقلی و عقلانیت) و مدرنیته (تجدّد) از همه وقت بیشتر شده است نباید این توهّم را به وجود آورد یا تقویت کرد که دم زدن از عقلانیت و دعوت به تجدّد، دعوت شدگان را به جایی می‌رساند. عقلانیت سخنان خنثی و بی‌تفاوت و بی‌پروا نسبت به قدرت و استیلا نیست که آن را در مدرسه تعلیم کنند و اگر به این آسانیها و با نوشتن چند مقاله و ایراد یکی دو خطابه عقلانیت پدید می‌آمد و تجدّد قوام می‌یافت، منورالفکران یک قوم صد سال در ترویج و تبلیغ مقلّدانهٔ این عقلانیت متوقف نمی‌شدند. عقلانیت حرف نیست؛ نظم است، نظم کارها و چیزها و روابط میان مردمان و تحت نظارت درآوردن و در اختیار گرفتن همه چیز. شرق‌شناسی، قرار دادن تاریخ و گذشتهٔ اقوام در میزان عقلانیت جدید است. اگر شرق شناسی صرف یک رشتهٔ علمی و پژوهشی بود که در خدمت قدرت غالب عصر قرار داشت و تکلیف و جهت سیر آن را سیاست تعیین می‌کرد، شرق شناسان در حدّ کارمندان ادارهٔ مستعمراتی تنزّل می‌کردند. معمولاً یا شرق شناسی را یک رشتهٔ علمی بی‌غرض می‌دانند یا آن را ساخته و پرداختهٔ دست استعمار و خادم قدرت استعماری می‌شناسند. من فکر می‌کنم این هر دو حکم را باید رفع کرد. شرق شناسی مقدّم بر استعمار است و استعمار را راه برده است. به این جهت، در زمرهٔ فروع و توابع استعمار نیست. آن را مجموعه‌ای از احکام خبری ابژکتیو هم نباید دانست.

پس آیا شرق شناسی دروغ و جعل و تزویر است؟ اگر دروغگو کسی است که راست را می‌شناسد و خلاف آن می‌گوید یا لااقل می‌داند که آنچه می‌گوید نادرست است، شرق شناسان دروغگو نیستند؛ ولی مگر می‌دانیم در مورد شرق دروغ چیست و راست کدام است؟ شرق شناسان که همه از غرب و از مبدأ واحد به شرق روکرده‌اند

*** زبان شرق‌شناسی گویای وضع شرق و راهگشای سیاست غرب نسبت به آن است.**

*** شرق‌شناسی، قرار دادن تاریخ و گذشتهٔ اقوام در میزان عقلانیت جدید است.**

لااقل در ظاهر به شرق واحد نرسیده‌اند. شرقی که گوبینو می‌دید غیر از شرق مارکس و فروید و اشپنگلر و داروین بود و همه اینها نیز شرقهای متفاوت (از حیث ظاهر) دیده‌اند. اختلافها را با رجوع به مکتب شرق شناسان می‌توان دریافت.

لحن *گلدزیهر* چندان با فحوای *ماسینیون* متفاوت است که خوانندهٔ مسلمان این دو شرق شناس چه بسا اولی را دشمن و دومی را صمیمی‌ترین دوست می‌یابد و تمییز او را نمی‌توان بی‌وجه دانست. امّا اگر لازم است این اختلاف ظاهر تعدیل شود، باید به باطن آثار شرق شناسان رجوع کرد و این رجوع آسان نیست. می‌گویند (و ادوارد سعید هم با این گفته موافق است) که شرق شناسی هرگز فارغ از روح نژاد پرستی نبوده است.

فارغ نبودن از نژاد پرستی غیر از بستگی آشکار و رسمی به راسیسم (نژاد پرستی) است. مثلاً ایران شناسانی مثل *واگنر* و نیکی کدی ممکن است شرق شناسان را به دو گروه متمایل به راسیسم و مخالف با آن تقسیم کنند. می‌دانیم که کنت دوگوبینو نویسندهٔ کتاب *اختلاف نژادها* است و ارنست رنان از نژاد سامی بیزار بود و... شرق شناسانی را نیز می‌شناسیم که در آلمان و در دیگر کشورهای اروپا با ناسیونال سوسیالیسم و ایدئولوژی برتری نژاد آن مخالفت کردند. اینها درست است. شرق شناسی به معنی اصطلاحی لفظ قائل به برتری نژاد اروپایی نیست و بخصوص اکنون که بسیاری از پژوهندگان کشورهای آسیا و افریقا و آمریکای لاتین مثل شرق‌شناسان به کار و بار و زندگی و گذشته و فرهنگ خود نگاه می‌کنند، چگونه می‌توان راسیسم را اساس و مبنای پژوهش آنان قرار داد؟ اصلاً شرق شناسی پیش از طرح نظریهٔ برتری نژادی پدید آمده است و در حقیقت صورتی از توجیه غرور و استیلا طلبی اروپاست. اروپا از پانصد سال پیش فرهنگ خود را برتر دانسته است نه نژاد خود را، و همواره اصرار نداشته است که فرهنگهای دیگر را تحقیر کند و اگر می‌توانسته آن را آغاز فرهنگ خود قرار دهد یا از آن به صورت زینت استفاده کند، با مهارت و ظرافت به این مهم می‌پرداخته است. شرق شناسانی که در باب چین و هند پژوهش کرده‌اند، تفکر و فرهنگ شرق دور را کوچک نشمرده‌اند. آنکتیل دوپرون و دارمستتر و نولدکه هم ایران باستان و کتاب *اوستا* را ناچیز نشمرده‌اند (دارمستتر وقتی میان بعضی مضامین اوستا و تفکر افلاطونی قرابت و مشابهت دید نتوانست بپذیرد که افلاطون چیزی از اوستا آموخته باشد و لاجرم متمایل به این رأی شد که اوستا تحت تأثیر فلسفهٔ افلاطون قرار گرفته است). امّا وقتی به اسلام می‌رسیم وضع متفاوت می‌شود و شاید در اینجاست که حقیقت شرق شناسی آسان‌تر آشکار می‌شود و یک عرب فلسطینی بهتر می‌توانسته است این حقیقت را آشکار سازد.

غرب، و به نمایندگی از غرب، شرق‌شناس با ملاک و میزان فرهنگ اروپایی (که اخیراً باید آن رابه نام فرهنگ آمریکایی خواند) به گذشتهٔ تاریخی اقوام و وضع فعلی آنان می‌نگرد. به عبارت دیگر، شرق را پیش روی خود می‌گذارد تا آنگاه خود آن را به شیء مرده و بی‌اثر و خشکیده به آنچه در شرق هنوز منشأ اثر است نمی‌پردازد و اگر بپردازد، به جای تحقیق به تحقیر می‌پردازد. فی‌المثل شرق شناسان در باب دستور زبانهای فارسی و عربی و علم و ادب اقوام مسلمان و همچنین در فلسفه و

عرفان و تصوّف و ملل و نحل پژوهش کرده‌اند، امّا در باب تفسیر و جدا فقه و اصول فقه پژوهش نکرده‌اند. شرق شناسان، و حتّی کسانی از ایشان که با اقوام سامی مخالف بوده‌اند (سابقاً با عرب و یهود هر دو مخالف بودند امّا اکنون به طوری که ادوارد سعید می‌گوید و درست هم می‌گوید فقط با اعراب مخالفند) در مورد تورات حکم شدیدی نکرده‌اند و حال آنکه امثال مویه و دوپرسوال و کارلایل و لین، اسلام و قرآن را دشمن تمدّن و آزادی و حقیقت و یک ابزار سیاسی غیر روحانی و... می‌دانستند و شاتوبریان در مورد قرآن گفته است که این کتاب نه کینه‌ای بر ضدّ ظلم برمی‌انگیزد و نه دعوت به آزادیخواهی می‌کند، و البتّه اظهار نظرهای شدیدتر از این هم در آثار بعضی شرق شناسان وجود دارد.

همین دشمنی و مخالفت به صورتی تازه در آثار بعضی نویسندگان و استراتژهای معاصر (مثل هانتینگتون) هم آمده است. وقتی ایدئولوژیها دستخوش خلل می‌شود و داعیهٔ مطلقیت فرهنگ غربی مورد چون و چرا قرار می‌گیرد، طبیعی است که کار شرق شناس را استراتژ دنبال می‌کند زیرا مسأله، مسألهٔ جنگ با فرهنگهای غیر غربی است و شرق شناس طراح جنگ نیست. اگر گفته شود شرق شناس اهل پژوهش است، می‌گویند استراتژها هم معمولاً پژوهشگر و استاد دانشگاهند. هر دو گفته راست است. شرق شناس و استراتژ هر دو اهل پژوهشند. امّا پژوهش یکی در جهت قهر فرهنگی و نظر دیگری ناظر بر غلبهٔ سیاسی و اقتصادی و نظامی است. من فعلاً به استراتژها و آثار و آراء ایشان کاری ندارم زیرا بیشتر آنان مستقیماً دست‌اندرکار سیاستند و حال آنکه شرق شناسان کمتر به سیاست پرداخته‌اند. آنها در آداب و علوم و عقاید مردم شرق پژوهش کرده‌اند. چگونه می‌توان چنین پژوهشهایی را با غلبه و قهر فرهنگی مربوط دانست؟ یکی فی‌المثل تاریخ ادبیات فارسی نوشته و دیگری یک عمر با آثار متصوّفه و عرفا و فلاسفهٔ عالم اسلام بسر برده است. چگونه اینها را مظاهر قهر فرهنگ خودبنیاد و بشرانگار دورهٔ جدید بدانیم؟ اینکه مثلاً ارنست رنان مسلمانان را تحقیر می‌کرد، شاید از خلق تنگ و روح بدبینش بود. وگرنه در پژوهش احوال و آراء ابن رشد از طریق انصاف دور نشد و قواعد پژوهش را در کار خود رعایت کرد. چنانکه بارها گفته‌ام تمام مستشرقان بزرگ قواعد روش پژوهش را رعایت می‌کنند، امّا آنچه مادّهٔ روش پژوهش می‌شود شرق حقیقی نیست بلکه چیزی است که صرفاً به گذشته تعلّق دارد و اگر بخواهد منشأ اثر شود، در نظر شرق‌شناس ناساز و ناموزون و بیجا خواهد بود. بی‌جهت نیست که بیشتر شرق شناسان به سابقهٔ تاریخی و فرهنگی شرق با نوعی دلبستگی می‌نگرند امّا مردم شرق را تحقیر می‌کنند. این تحقیر بدان جهت نیست که اهالی و ساکنان شرق جغرافیایی از گذشتهٔ خود بریده‌اند بلکه از آن روست که فکر و عملشان با موازین فکر و عمل و رسوم و آداب غرب هماهنگ نیست. به نظر شرق‌شناس، فرهنگ غرب همهٔ فرهنگها را نسخ کرده است.

*** معمولاً شرق‌شناسی را مجموعه‌ای از پژوهشهای بی‌اثر و خنثی (از حیث سیاسی) و عالمانه در مورد گذشتهٔ شرق می‌دانند، ولی هیچ پژوهشی بی‌اثر و خنثی نیست.**

پس در حقیقت نه شرق شناسی یک علم نظری محض است و نه شرق‌شناسان ضرورتاً پیرو ایدئولوژی برتری نژادند. درست بگوییم شرق شناسی تابع راسیسم نیست بلکه بر عکس، راسیسم در شرق‌شناسی و با شرق شناسی پدید آمده است. این یک امر اتّفاقی نیست که صاحب ایدئولوژی برتری نژاد یک شرق شناس بوده است. مع‌ذلک راسیسم را نمی‌توان در ذات شرق‌شناسی مأخوذ کرد. قبل از گوبینو شرق‌شناسی وجود داشته است و بعد از او هم شرق‌شناسانی بوده‌اند که سر و کاری با راسیسم نداشته‌اند. اگر نتوانیم با رجوع به راسیسم شرق شناسی را تعریف کنیم، آیا می‌توانیم بگوییم که وجه وحدت میان کارهای همهٔ شرق شناسان رعایت روش علمی است؟ گفتیم که شرق شناسی مجموعه‌ای از دروغ و جعل و تحریف نیست. شرق شناسان قواعد روش پژوهش را هم مراعات می‌کنند و شاگردان و پیروان محلّی و بومی ایشان در کشورهای غیر غربی، استادان شرق شناس خود را معلّم و استاد روش می‌شناسند. ولی رعایت قواعد روش اختصاص به شرق شناس ندارد. مگر اینکه بگوییم شرق شناس مورّخ ادب و فرهنگ و علم و فلسفهٔ شرق است و به این ترتیب، شرق شناسی یکی از شعب تخصّصی علم تاریخ می‌شود. ولی ادوارد سعید شرق شناس را مورّخ تاریخ شرق نمی‌داند. او معتقد است که اندیشه‌ها و فرهنگها را نمی‌توان بدون درک قوّت و قدرت آن مطالعه کرد و از بعضی شرق‌شناسان نیز چیزهایی در تأیید رأی خود نقل می‌کند، مانند اینکه شرق شناسی صورتی از إعمال قدرت اروپاست و این إعمال قدرت با رعایت روش محقّق می‌شود، چیزی که بسیاری از ما توجّه نداریم. روش، روش تصرّف است؛ همهٔ علوم جدید در حدّ خود در طبیعت و در جامعهٔ بشری و در وجود افراد آدمی تصرّف می‌کنند و شرق شناسی عبارت است از احاطه بر فرهنگها و تسخیر آنها. قدرت شرق شناسی در اعطای صورت خاصّ به فرهنگهاست و نباید با قدرت سیاسی یکی دانسته شود. مقابلهٔ سیاسی با شرق شناسی هم کار بیهوده‌ای است. حتّی وقتی شرق‌شناسی آدم شرقی را ملامت و تحقیر می‌کند و او را موجودی بی‌خرد و اسیر هوس و فاقد ثبات رأی می‌داند که قادر به هیچ اصلاحی نیست و حتّی از عهدهٔ رعایت عادی‌ترین قواعد و قوانین برنمی‌آید، نباید با برآشفتگی با او مقابله

کرد. تکذیب شرق شناسی هیچ دردی را درمان نمی‌کند.

گاهی سخن از غرب شناسی می‌گویند. اگر مقصود گویندگان این است که ماهیت غرب را بشناسیم، با این شناخت شرق‌شناسی را هم می‌شناسیم و این شناخت ممکن است مایهٔ تذکّر و رهایی از استیلا باشد. امّا اگر منظور از غرب شناسی قرار گرفتن در طریق غرب و صرف فرا گرفتن روشها باشد به تسلیم در مقابل قهر غرب می‌انجامد. یک معنی دیگر هم برای غرب شناسی قابل تصّور است و آن اینکه ما غرب را به همان نحو که غرب شرق را متعلّق علم خود قرار داده است مورد پژوهش قرار دهیم. این کار در شرایط کنونی نه آسان است و نه مطلوب. آسان نیست زیرا غرب در برابر ما و در زیر چشم ما آرام و خاموش نمی‌نشیند. مطلوب هم نیست زیرا ابژه کردن آدمها جز با میل به غلبه و قدرت میّسر نمی‌شود و این میل همان است که غرب را راه برده و به اینجا رسانده است. آیا مطلوب اقوام شرقی باید رسیدن به جایی باشد که غرب ویران به آن رسیده است؟

کار این اقوام بسیار دشوار است. آنها نه فقط چهارصد سال استیلای غرب را تحمل کرده‌اند بلکه اگر تمدن غرب شود این خطر وجود دارد که بر سر ایشان فرو ریزد. از این مسائل بگذریم و ببینیم با شرق شناسی چه باید بکنیم. (و گمان نکنیم که این کار چندان اهمیت ندارد و کاری است که اگر لازم باشد باید به عهدهٔ معدودی از اهل فضل و علم و قلم گذاشت.) این مسأله، مسألهٔ اساسی ماست و آیندهٔ ما به آن بستگی دارد. شرق شناس به ما می‌گوید شرق، شرق افسانه و شرق آغاز است. شرق کنونی روح ندارد. مردم شرقی هم عقل ندارند و با زمان و عصر هماهنگ نیستند و حساب سرشان نمی‌شود. نظم و ترتیب ندارند و در زمان حال زندگی می‌کنند و از آزادی دورند. ما به او چه بگوییم؟ آیا بگوییم غرب، غرب استیلا و ظلم و تعدّی و توطئه و غارتگری و ایجاد جنگ و نفاق و اختلاف و خودپرستی است؟ بی‌شک اینها که گفتیم کار غرب است، امّا شرق شناس با کسی از حرفهای ما ندارد. او غرب را غرب آزادی و غلبهٔ آن را عین عدل و عقل می‌خواند و می‌گوید این دیگر به خود مردم شرق مربوط است که اهل آزادی و علم و عقل و نظم و قانون و آینده نیستند و نمی‌توانند رسم و نظام غرب را از آنِ خود کنند.

● فرهنگ غرب در نسبت با شرق و تملک آن تعین پذیرفته و متحقق شده است؛ شرق هم در شرقشناسی وضع و وصف کنونی خود را پیدا کرده است.

البتّه شرق شناس بومی ممکن است خود را به آب و آتش بزند و در ترویج علم و عقل غربی بکوشد و در وصف آزادی کتاب و مقاله بنویسد و خود را حامی علم و عقل و آزادی بپندارد. امّا این پندارها گرهی از کار فروبستهٔ اقوام تحت استیلای غرب نمی‌گشاید. راه آزادی ما با این تذکّر آغاز می‌شود که پدران ما نیز عالم و نظام و سامان و فرهنگی داشته‌اند و غرب آمده و آن نظم و سامان را بر هم زده و آشوب و اضطراب در همه جا پدید آورده است. اگر اقوام غیر غربی بعضی یا تمام عیبهایی را که شرق شناس به آنها نسبت می‌دهد، دارند، باید دید آنها را از کی و از کجا پیدا کرده‌اند. غرب و به نمایندگی از غرب، شرق شناس نظم غربی را مطلق می‌داند. همه باید آن نظم را فراگیرند و رعایت کنند و اگر نتوانند آدم حساب نمی‌شوند. برای بیرون آمدن از زیر بار این اتّهام چه می‌توان کرد؟ گروهی می‌گویند باید همه چیز خود را با موازین غرب تطبیق داد و با این تطبیق، هم دین و فرهنگ خود را حفظ کرد و هم با عصر و زمان همساز شد. امّا حفظ دین و فرهنگ در عین همسازی با خودبنیادی غرب یک سودای محال است. طایفهٔ دیگر ابتلای به سودای توسعه را نه راهبر به غربی شدن می‌دانند و نه مناسب دین و دینداری و توحید می‌شمارند. با گروه اول بحث دشوار است، اما به این طایفه می‌توان گفت که توسعه چیزی نیست که بشر بتواند از آن بگذرد. به فرض اینکه ما از توسعه چشم بپوشیم (که البتّه نمی‌پوشیم)، توسعه از ما دست برنمی‌دارد. در زمان ما مگر دولت و حکومتی می‌تواند برنامهٔ توسعه نداشته باشد؟ شاید پاسخ بدهند که دولت و حکومت باید کار خودش را بکند. دیگران هم لازم نیست از شغل و صنعت و تکنیک چشم بپوشند. امّا اگر فکر می‌کنند همه چیز را باید برای توسعه صرف کرد، در واقع فکر نمی‌کنند و بستگیشان صرفاً به صورت موهوم توسعه است، تا جایی که خدا هم باید کارساز توسعه باشد. از این سخن که پایان ندارد بگذرم.

کتاب شرق شناسی مشتمل بر یک مقدّمه و سه فصل است و هر فصل چهار قسمت دارد. عناوین فصول به ترتیب عبارت است از «دامنهٔ شرق شناسی»، «ساختارها و تجدید ساختارهای شرق‌شناسی» و «شرق شناسی در حال حاضر». بهتر بود که کتاب به سه بخش و هر بخش به چهار فصل تقسیم می‌شد.

کتاب *شرق شناسی* مطالب قابل چون و چرا بسیار دارد، ولی همهٔ ما باید آن را بخوانیم و از مترجم و ناشر سپاسگزار باشیم که این کتاب را ترجمه و منتشر کرده‌اند. ظاهراً مترجم محترم از اهمیت کتاب چنان که باید اطلاع نداشته‌اند وگرنه وقت و دقّت بیشتری در ترجمهٔ آن صرف می‌کردند یا لااقل در ترجمهٔ آن شتاب به خرج نمی‌دادند. متأسّفانه حق کتاب ادوارد سعید در ترجمهٔ جاری ادا نشده و نه فقط عبارات و تعبیرات ناهموار در آن کم نیست، بلکه کمتر اسم غیرانگلیسی و غیر آمریکایی با تلفّظ درست ضبط شده است. (چون موارد این ضبط غلط در شمارهٔ اخیر مجلهٔ «آینده» آمده است، من از ذکر موارد خودداری می‌کنم.) کاش مترجم محترم فرصت می‌کردند یک بار دیگر ترجمه را با

متن اصلی مقابله کنند و هر جا ابهام و اشکالی می‌بینند آن را رفع کنند. غلطهای چاپی کتاب هم کم نیست و بعضی از آنها غلط زشت است مثل «غرایض» به جای «غرایز» (در صفحهٔ ۵۶۶). با این همه، از بابت توجّه مترجم و ناشر به کتابی که می‌تواند مایهٔ تذکّر خواننده باشد باید از ایشان سپاسگزار بود. نمی‌دانم تاکنون در ایران چه اقبالی به این کتاب شده است. اگر به آن چندان اقبال نشده باشد نباید متعجب شویم. در سالهای اخیر در باب کتابهایی که ربطی به دردها و مسائل ما ندارد به نام آزادی از گذشته و سنّت هیاهوی بسیار کرده‌اند، امّا به کتابهایی که چیزی از سخن زمان در آن است کمتر اعتنا شده است.

دکتر رضا داوری اردکانی

نقد کتاب *تاریخ اسلام کمبریج*

از کتاب:

شرق شناسی، اثر ادوارد سعید

مترجم: دکتر عبدالرحیم گواهی

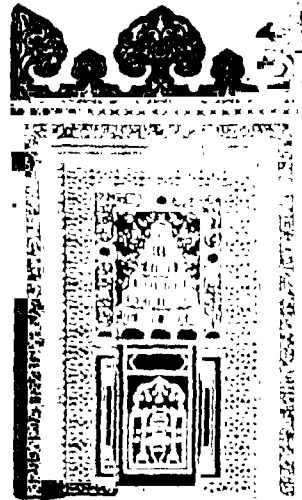
به عنوان ارائهٔ نمونه‌ای از آنچه امروزه این رشته تولید می‌کند، البته در عالی‌ترین و از نظر عقلانی پر پرستیژترین شکل خود، اجازه دهید مختصراً کتاب دوجلدی *تاریخ اسلام دانشگاه کمبریج* را، که نخستین بار در سال ۱۹۷۰ میلادی در انگلستان چاپ گردیده و از آن پس از اجزای اصلی و ثابت شرق‌شناسی اصیل (اورتودوکس) درآمده است مرور کنیم. اینکه افراد روشن و با بصیرت متعدّدی در مورد این کتاب گفته‌اند که با هر استاندارد و میزانی، غیر از "شرق‌شناسی"، واقعاً یک شکست عقلانی است، بدین معنی است که بگوییم این کتاب می‌توانست تاریخ متفاوت و به

مراتب بهتری از اسلام باشد. در حقیقت، همان‌گونه که صاحبنظران متفکّر و متعدد دیگری نیز گفته‌اند [۱۲۴]، این نوع ازتاریخ از همان مرحله طراحی محکوم بوده و هیچ راهی وجود نداشته است که در مرحله اجرا و عمل بهتر از این از آب دربیاید. بدین معنا که بدون هیچ‌گونه نقد و ارزیابی، ایده‌های بسیار زیادی که توسط مؤلفین آن مورد پذیرش قرار گرفتند؛ تکیه و اعتمادی بیش از حدّ بر مفاهیم و پنداشتهای تیره و مبهم به وجود آورده است. موضوعات روش شناختی - به همان صورتی که برای مدت دو قرن در رشته شرق‌شناسی وجود داشتند پذیرفته شده بودند - مورد بحث و مداقّه کمی قرار گرفته‌اند؛ و حتی کوچکترین کوششی به عمل نیامده است تا کاری کنند که ایدهٔ اسلام جالب توجه به نظر آید. علاوه بر این، نه تنها کتاب *تاریخ اسلام دانشگاه کمبریج*، اسلام را به عنوان یک دین بسیار بد عرضه می‌کند، بلکه هیچ ایدهٔ واحدی هم به منزلهٔ یک «تاریخ» از خود ندارد. همان‌طور که در مورد بسیاری از [اقدامات و آثار] مهم دیگر نیز صادق است، این تاریخ نیز تقریباً کاملاً فاقد هرگونه ایده و اندیشه [تازه؟] و یا هوش و ذکاوت روش‌شناختی است.

فصلی که عرفان شاهد در مقدمه و تحت عنوان «سرزمین عربستان در قبل از اسلام» به رشتهٔ تحریر درآورده، طرح خوب و عاقلانه‌ای از هماهنگی ثمربخش بین اوضاع طبیعی و اقلیمی و اقتصاد انسانی که اسلام از دل آن در قرن هفتم سر برآورد ارائه می‌دهد. امّا دربارهٔ تاریخی از اسلام که با مقدمه نسبتاً شوخی‌گونه پ. م. هولت به عنوان یک «سنتز فرهنگی» [۱۲۵] که مستقیماً از عربستان قبل از ظهور اسلام به فصلی در مورد [حضرت] محمّد (ص) پرداخته است تعریف می‌شود. سپس فصلی در مورد سیستم طایفه‌گری و منزلت شیخ به عنوان رئیس طایفه و بعد هم در باب خلفای بنی‌امیه ارائه می‌کند و از هرگونه بحث درباره اسلام به عنوان یک سیستم اعتقاد؛ ایمان، و یا نظری چشمپوشی می‌کند، انصافاً در این مورد چه می‌توان گفت؟ در صدها صفحه‌ای که جلد اول این تاریخ رابه خود اختصاص داده است، معنا و مفهومی که از اسلام مستفاد می‌شود عبارت از یک سلسله جنگهای بی‌پایان، سلطنتها، مرگ و میرها، ظهور و خوشی‌ها، آمدن و رفتنهاست که بخش عمده آن با یکنواختی هولناکی نوشته شده است.

برای مثال نگاهی به دوران عبّاسی از قرن هشتم تا یازدهم میلادی بیندازید. هرکس که کوچکترین تماس و یا آشنایی باتاریخ اسلام و یا اعراب دارد می‌داند که آن دوره یکی از دوره‌های درخشان تمدن اسلامی بود که فی‌المثل با دوران عالی رنسانس در ایتالیا برابری می‌کند، مع‌هذا در چهل صفحه‌ای که در این باره بر قلم آورده شده، انسان حتی کوچکترین اشاره‌ای را به غنا و عظمت دورهٔ مزبور نمی‌بیند؛ و آنچه به جای آن به چشم می‌خورد جملاتی از این قبیل است که: «مأمون، هنگامی که بر تخت خلافت جلوس کرد، به نظر می‌رسید که از آن پس از تماس با خلیفهٔ بغداد پس کشیده و در مرو باقی ماند، و امور حکومت و دولت عراق را به یکی از مردان مورد اعتماد خود، حسن‌بن سهل برادر فضل واگذار نمود که نامبرده نیز بلافاصله با یک شورش و قیام جدی شیعی روبرو گردید: قیام ابوالسرایا[۳۲]، که در جمادی‌الثانی سال ۱۹۹ هجری / ژانویه سال ۸۱۵ میلادی پیامی برای مردم کوفه فرستاد که در حمایت

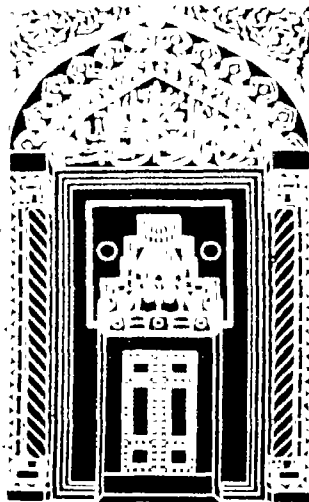
حسن بن طباطبا[۳۳] مسلّح شوند.» [۱۲۶] در حالی که] تا اینجای کتاب کسی که اسلام‌شناس نباشد نمی‌داند شیعی و یا سنی یعنی چه؟ و نیز نمی‌داند معنا و مفهوم جمادی‌الثانی چیست، الاّ اینکه حداکثر یک نوع از تاریخ است. مسلماً وی فرض خواهد کرد بنی‌عباس، و از جمله هارون‌الرشید گروهی بی‌شهامت، تنبل و جنایتکار بودند که با قهر و ترشرویی در مرو جلوس کرده بودند.

هنگامی که سرزمینهای مرکزی اسلامی تعریف می‌شوند افریقای شمالی و اندلس از آنها منها گردیده است، و تاریخچهٔ «آنها» نیز صرفاً گذار و عبوری معمولی از دوران گذشته تا روزگار جدید است. بنابراین، در جلد اوّل اسلام نوعی نامگذاری جغرافیایی است که بنا بر اقتضای نظر کارشناسان برحسب زمانی انتخاب و به کار گرفته شده است. امّا در خلال فصولی که دربارهٔ اسلام قدیمی (کلاسیک) سخن گفته شده است، خواننده برای ناکامی‌های بعدی که باید در خلال بحث از «دوران جدید» - آن طور که نامگذاری شده است - با آنها مواجه شود به اندازهٔ کافی آماده نگردیده است. فصلی هم که دربارهٔ سرزمینهای جدید عربی نگاشته شده، کوچکترین تفاهمی نسبت به تحولات انقلابی منطقه از خود نشان نمی‌دهد. حالت و روحیهٔ مؤلف نسبت به اعراب بسیار بچگانه و آشکارا مرتجعانه است (باید گفته شود که در این دوره جوانان تحصیلکرده و یا بی‌سواد کشورهای عربی، با شور و شوق‌ها و آرمانگرایی‌های خویش، تبدیل به سرزمین حاصلخیزی برای استثمار سیاسی و گاهی موارد، بدون اینکه خود درک کنند، ابزاری در دست افراطیون و اخلالگران فاقد اصول اخلاقی گردیدند. [۱۲۷])، که گاهی از مواقع با تمجید و تحسین معتدلی از ملیت‌گرایی (ناسیونالیسم) لبنانی اعتدال می‌یابد. (اگرچه سخنی از این مطلب نیز به میان نمی‌آید که جاذبهٔ فاشیسم برای تعداد قلیلی از اعراب در طول دههٔ سالهای ۱۹۳۰ به مارونی‌های لبنانی نیز سرایت نمود که در نتیجه در سال ۱۹۳۶ میلادی، به تقلید از پیراهن سیاهان موسولینی، فالانژیستهای

لبنان را پایه‌گذاری کردند) در مورد سال ۱۹۳۶ سخن از «ناآرامی و اغتشاش» به میان می‌آید، بدون ذکر کوچکترین نامی از صهیونیسم؛ و نیز هرگز اجازه داده نمی‌شود که مفاهیمی از قبیل ضد امپریالیسم و یا ضد استعماری سکوت و آرامش داستانی که روایت می‌شود را برهم زنند. درخصوص فصولی هم که تحت عناوین «تأثیر سیاسی غرب» و «تغییرات اقتصادی و سیاسی» نوشته شده‌اند - بدون اینکه ایده‌های عنوان شده مشخص‌تر از این [عناوین کلّی] باشند - بیشتر به این می‌مانند که از روی بی‌میلی به عنوان وجه‌المصالحه‌ای به اسلام پرداخت شده باشند، یعنی اینکه اسلام هم با دنیای «ما» [غربیان] به طور کلی بی‌ارتباط نیست. هرگونه تغییر و تبدیلی، به صورت یکجانبه، معادل مدرنیزه شدن و تجدّد فرض شده است؛ اگر چه روشن نشده که چرا باید انواع دیگری از این تغییرات چنین مغرورانه طرد و نهی شوند. از آنجایی که این طور فرض گردیده که هرگونه روابط قابل ذکر و با ارزش، روابط با غرب است؛ بنابراین اهمیت باندونگ، یا افریقا، و یا جهان سوّم به طور کلّی مورد اغماض قرار گرفته است. این بی‌اعتنائی خوش‌باورانه به بیش از سه چهارم از واقعیّت، تا حدودی این عبارت را که به نحو حیرت‌آوری حاکی از امیدواری است توجیه می‌کند که: «زمینهٔ تاریخی برای روابط جدیدی بین مغرب‌زمین و اسلام... بر مبنای برابری و همکاری باز شده است [توسط چه کسی؟ برای چه؟ به چه صورتی؟]

اگر در پایان جلد اوّل گرفتار یک سری اشکالات و تناقضاتی هستیم که اسلام واقعاً چیست؛ این مسائل و مشکلات در جلد دوم هم توضیح داده نشده‌اند. تقریباً نیمی از کتاب معروف [بررسی وقایع تاریخی] قرون دهم تا دوازدهم در هند، پاکستان، اندونزی، اسپانیا، افریقای شمالی، و سیسیل شده است؛ البته در فصول مربوط به افریقای شمالی، وضوح و تمایز بیشتری به چشم می‌خورد، اگرچه در آنجا نیز ترکیبی از مصطلحات رایج شرق‌شناسی حرفه‌ای با تفصیلات تاریخی درهم و برهم وجود دارد. تقریباً هزار و دویست صفحه از نثر فشرده را پشت سر می‌گذاریم و هنوز «اسلام»، به عنوان یک سنتز فرهنگی چیزی به غیر از یک عده اسامی پادشاهان، جنگها، و سلسله‌های حکومتی نیست. امّا در نیمهٔ دوم از جلد دوم این سنتز عظیم با مقالاتی در موضوعات «محیط و وضعیت جغرافیایی»، «منابع تمدن اسلامی»، «دین و فرهنگ»، و «جنگ» خود را کامل می‌سازد.

در اینجاست که پرسشها و اعتراضات برحقّ انسان بیشتر توجیه می‌شود. به چه دلیل یک فصل کامل به «جنگ اسلامی» اختصاص داده شده در حالی که آنچه بحث گردیده (که به نوبهٔ خود جالب است) جامعه‌شناسی بعضی از ارتشهای اسلامی است؟ آیا انسان باید فرض کند که نحوهٔ جنگ اسلامی مثلاً با نحوهٔ جنگ مسیحی متفاوت است؟ اگر بخواهیم این مطلب را با چیز مشابهی قیاس کنیم، فی‌المثل جنگ کمونیستی در مقابل جنگ امپریالیستی خواهد بود. نقل قولهای تاریک و نامفهوم از لئوپولد فون رنک[۳۴]، که درکنار یک سلسله مطالب دیگری با همین درجه از ثقل و کسل کننده‌گی و عدم ارتباط با موضوع صفحات، کتاب وی در مورد تمدن اسلامی را پر می‌کنند، چه کمکی به فهم و درک اسلام می‌نمایند - جز اینکه احساس فضل فروشی درهم و برهم گوستاوفون گرانبام را ارضا نمایند؟ آیا این، بدین ترتیب اقدامی دروغین نیست برای اینکه چهرهٔ واقعی

نظریه و تز متعلّق به گرانبام پوشیده مانده و جور دیگری نموده شود، اینکه می‌گوید تمدن اسلامی مبتنی بر وام گرفتن خارج از اصول مسلمانان از تمدنهای یهودی - مسیحی، یونانی‌وار[35]، و اطریشی - آلمانی است؟ این اندیشه را که می‌گوید اسلام، طبق تعریف، فرهنگی مبتنی بر دزدی تالیف و اختراع است با سخنی که در صفحه یک گفته شده که «آنچه به اصطلاح ادبیات عرب» نامیده می‌شود توسط ایرانیان نوشته شده بود. (بدون اینکه هیچ دلیلی به دست داده شده باشد و یا اینکه از کسی نامی به میان آمده باشد) وقتی که لویی گارده[36] موضوع «دین و فرهنگ» را مورد بررسی و نگارش قرار می‌دهد، به طور اجمال مطرح می‌کند که تنها پنج قرن اوّل اسلام مورد بحث قرار خواهند گرفت. آیا این به معنای آن است که دین و فرهنگ در «دوران جدید» قابل ترکیب و سنتزشدن نیستند؟ و یا اینکه منظور این است که اسلام صورت نهایی خویش را در قرن دوازدهم میلادی به دست آورده است؟ آیا واقعاً چیزی به نام «جغرافیای اسلامی» که همچنین شامل «هرج و مرج طرح‌ریزی شدهٔ» شهرهای اسلامی است وجود دارد، و یا اینکه صرفاً موضوعی خلق شده برای نمایش تئوری غیرقابل انعطافی دربارهٔ جبرگرایی جغرافیایی - نژادی است؟ به عنوان یک یادآوری از «روزهٔ ماه رمضان و شبهای فعال آن» سخن به میان می‌آید، که مؤلف انتظار دارد ما از مطلب مزبور نتیجه بگیریم، اسلام دینی است که «برای شهرنشینان طراحی شده است»، و این توضیحی است که خود محتاج توضیح بیشتری است.

قسمتهایی از کتاب که در موضوعاتی نظیر نهادهای اقتصادی و اجتماعی، قانون و عدالت، تصوّف و عرفان، هنر و معماری، علم، و ادبیات گوناگون اسلامی سخن می‌گویند؛ روی هم رفته در سطح بالاتری از بقیهٔ کتاب قرار دارند. مع‌هذا در هیچ قسمت نشانه‌ای دیده نمی‌شود که بیان دارد مؤلفین آن قسمتها چندان وجه اشتراکی با علمای علوم اجتماعی و اومانیست‌های جدید در سایر رشته‌های علمی دارند. تکنیکهای

[رایج] دربارهٔ تاریخ سنتی عقاید و ایده‌ها، و یا آنالیز و تحلیل مارکسیستی، و یا «تاریخ جدید»[37] به نحو چشمگیری غایب هستند. اسلام در چشم مورخین خود، بیش از همه مناسب طرز نگرش و تمایل باستانی و افلاطونی است. از نظر برخی از نویسندگانِ *تاریخ اسلام کمبریج* اسلام هم سیاست و هم دین است؛ و از نظر عده‌ای دیگر از آنان فقط یک سبک زندگی است؛ و هنوز برای بعضی دیگر از ایشان «از جامعه اسلامی قابل تمیز و تفکیک است»؛ و نزد برخی دیگر، جوهری است مرموز و سرپوشیده؛ و بالاخره، نزد جملگی آنان، اسلام امری است بعید و فارغ از تنش و کشاکش است که چندان کمکی هم به فهم و آموزش پیچیدگی‌های مسلمانان در زمان جدید نمی‌کند. آنچه همواره و در هر حال در اطراف *تاریخ اسلام کمبریج* خود را نشان می‌دهد، همان حقیقت قدیمی *شرق‌شناسی* است که اسلام دربارهٔ کتابهاست و نه دربارهٔ افراد مردم.

سؤال اساسی و بنیادینی که در خصوص چنین متون شرق‌شناسی تازه‌ای نظیر *تاریخ اسلام کمبریج* مطرح می‌شود این است که آیا ریشه‌های قومی و مذهب بهترین، و یا حداقل مفیدترین، و اساسی‌ترین و روشن‌ترین تعاریف از تجربهٔ بشری می‌باشند یا خیر؟ آیا برای درک و فهم سیاست معاصر این مهمتر است که بدانیم که فی‌المثل «الف» و «ب» به طرق خیلی ملموس و محسوسی نامساعد و بی‌فاید می‌باشند، و یا اینکه ایشان مسلمان و ی جهود هستند؟ البته این مطلبی است ک جای بحث دارد، و احتمالاً به صور عقلانی می‌توان در هر دو مورد پافشار نمود که هم توصیفات دینی - قومی، و ه توصیفات اجتماعی - اقتصادی هر دو مه هستند؛ به هر جهت، شرق‌شناسی آشکا طبقه‌بندی اسلامی را به عنوان مقولهٔ حاک و مسلط فرض می‌نماید، و این ملاحظ عمده و اصلی در مورد تاکتیکهای عقلان رو به قهقرای آن هستند.

تفسیر راهنما

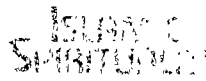
روشی نو در ارائه مفاهیم و موضوعات قرآن (جلد اول)

نویسنده: اکبر هاشمی رفسنجانی
جمعی از محققان
ناشر: مرکز فرهنگ و معارف قرآن.
چاپ اول: ۱۳۷۱ قیمت ۴۰۰ تومان
کتاب برگزیده سال

تفسیر راهنما، دایرةالمعارف قرآنی است که جویندگان معرفت و حکمت پژوهندگان نور و هدایت به آسانی می‌توانن از آن بهره گیرند و آرامش روح و صفا قلب و اطمینان‌خاطر پیدا کنند.

همانطور که مفسر محترم متذک شده‌اند تاکنون تفسیری نوشته نشده اس که بتوان با رجوع به آن به تمامی نظر قرآ دربارهٔ یک موضوع پی برد؛ شاید از میا مفسران متقدم فخر رازی می‌خواسته اس این مهم را برعهده گیرد و به انجام رساند اما در تفسیر او گاهی مطالبی وارد شد است که ذکرش مناسبت آشکار با تفسیر آیات ندارد؛ یا یک موضوع چنان تفصیل یافته است که عبور از آن و پرداختن ب مطلب دیگر آسان نیست. *تفسیر راهنما* ب این ترتیب درحد خود کتابی ممتاز کم‌نظیر است.

معنویت اسلامی: مبانی

جـلد نـوزدهم از مـجموعهٔ معنویت جهانی: تاریخ جامعی از جستجوی دینی
تنظیم و ویرایش: دکتر سید حسین نصر
ناشر: روتلج وکیگان پال
لندن، ۱۹۸۷

چگونه می‌توان معنویت اسلامی را از کلیت دین اسلام متمایز نمود؟ به اعتقاد دکتر نصر، «پاسخ را باید در عمق یا باطن دیـن... در آنچه به باطن وساحت روح دلالت می‌کند و در ظواهر دین، تا آنجا که این ظواهر به سیلان حیات روح مدد می‌رسانند، جستجو کرد.»

این کتاب نخستین جلد از دو مجلد این مجموعه است که به معنویت اسلامی اختصاص یافته و به «مبانی» می‌پردازد - نه فقط مبانی تاریخی، بلکه شالوده‌های اصلی به مثابهٔ منشأ و سرچشمهٔ «جلوه‌های» متعدّد معنویت اسلامی در تاریخ و در مناطق مختلفی که فرهنگ اسلامی در آنها به ظهور رسیده و بسط یافته است.

بخش اول کتاب به «ریشه‌های سنّت و معنویت اسلامی» مربوط می‌شود: قرآن به عنوان تجلّی اصلی اسلام، پیامبر (ص) که کلمة‌اللّه را دریافت کرد و آن را به بشر شناساند، و عبادات ومناسکی که پیامبر اکرم به امر الهی مقرّر فرمود و ارکان دین شمرده می‌شوند، یعنی نماز، روزه، حج و جهاد. در این بخش با توجّه به منزلت خاصّ قرآن و پیامبر، دو فصل به قرآن، یک فصل به تفاسیر رمزی آن، فصل دیگری به زندگی، سنن و سخنان پیامبر، و فصلی هم به «جوهر» باطنی یا معنوی آن حضرت اختصاص داده شده است.

بخش دوم به بررسی فرقه‌های اصلی در میان امّت اسلامی، یعنی تسنّن و تشیّع، می‌پردازد. شأن معنوی زن در اسلام موضوع دیگری است که در این بخش مورد بررسی قرار گرفته، هرچند به لحاظ اهمیت این موضوع، شایسته بود بخش جداگانه و مستقلی بدان اختصاص می‌یافت.

در بخش سوم کتاب، تصوّف به مثابهٔ صریح‌ترین و بیواسطه‌ترین وجه باطنی معنویت اسلامی مورد بحث واقع شده است. چهارفصل این بخش به ماهیت و منشأ تصوّف، چگونگی ظهور و توسعهٔ آن، روشهای مختلف عملی در زمینهٔ سلوک معنوی، معرفت نفس و «روان درمانی» برمبنای تصوّف می‌پردازد.

سرانجام، از آنجا که عقل و روح در اسلام با یکدیگر پیوند نزدیکی دارند و معرفت‌آموزی همواره به عنوان فعالیتی دینی تلقّی شده است، چهارمین بخش این کتاب به «شناخت حقیقت»، و به طور خاص شناخت خدا، فرشتگان، عالم هستی و نظام طبیعت، انسان و آخرت اختصاص یافته است.

گروهی متشکّل از محققان مسلمان و نویسندگان معتبری که با معارف سنّتی اسلامی آشنایی دارند، از کشورهای مختلف، در نگارش مقالات این کتاب سهیم بوده‌اند. البتّه چند محقّق غربی (و در یک مورد ژاپنی) که در معنویت اسلامی تعمّق و رسوخ کرده و در مقامی هستند که می‌توانند به نحو مقبول و موثّقی در این باره سخن بگویند در این کار مشارکت داشته‌اند.

این کتاب دارای فرهنگ اصطلاحات، فهرست مفصّل کتب مرتبط با مباحث مطروح و سی و پنج تصویر است.

اسلام باطنی ـ درآمدی بر تصوّف

نویسنده: جولیان بالدیک
ناشر: آی.بی. تاریس و شرکاء ـ لندن
چاپ اول: ۱۹۸۹

اهمّ سنن باطنی اسلامی در تصوّف متجلّی شده است. تقریباً در تمام کشورهای اسلامی جهان فرقه‌های متصوّفه وجود دارند، امّا همهٔ اهل تصوف دارای اعتقادات و سنّتهای یکسانی نیستند. جولیان بالدیک، پژوهشگر و مدرّس تاریخ اسلام در دانشگاه لندن، در این کتاب نحوهٔ ظهور و تطوّر اصول اعتقادی و سنن متصوّفه را در طول چهارده قرن تاریخ اسلام بررسی کرده است. از جمله موضوعات و مباحث کتاب *اسلام باطنی* موارد زیر است:

- ریشه‌های تاریخی تصوف و نخستین تأثیراتی که خصوصاً از جانب مسیحیت پذیرفته است.
- ظهور فرقه‌های اصلی متصوّفه.
- تفکّر «ابن عربی» در مقام بزرگترین مدوّن عرفان نظری.
- مولانا، سلسلهٔ مولویه و نسبت آن با مذهب تشیّع در ایران.
- متصوّفه در دوران عظمت سه امپراتوری: صفویه در ایران، مغول در هندوستان و عثمانی در ترکیه.
- روابط اهل تصوف با حکومت ترکیه و مصر طّی سدهٔ نوزدهم.

مؤلّف در بخش انتهایی کتاب حاضر به بررسی آراء دانشمندان علوم اجتماعی در خصوص نهادها و نحوهٔ سلوک متصوفه طّی قرن بیستم می‌پردازد. همچنین، فهرست تفصیلی کتابهای مرتبط با هر فصل که به زبانهای اروپایی، خصوصاً انگلیسی، انتشار یافته‌اند در پایان کتاب آمده است. «اسلام باطنی» می‌تواند به مثابهٔ مدخلی برای مطالعهٔ تصوّف و تحولات تاریخی آن مفید واقع شود.

جولیان بالدیک در مقدّمه‌اش براین کتاب، قصد خویش را از نگارش آن چنین

بیان کرده است:
«قصد اولیهٔ من نگارش چیزی شبیه به کتاب *Les Mystiques Musulmans (عرفای مسلمان)* نوشتهٔ «ماریان موله» (سال ۱۹۶۵) بود که چکیده‌ای عالی از پژوهشهای انجام شده تا آن زمان را در برمی‌گرفت. امّا بزودی دانستم که تمرکز موله بر آغاز تصوّف، امروز مناسبت ندارد، و به سایر ادوار تاریخ صوفیه بیشتر باید بها داده شود. بنابراین، به کلّ چهارده قرن تاریخ اسلام کم و بیش به یک اندازه پرداخته‌ام.»

وی در توضیح نحوهٔ کار خود می‌افزاید:

«تلاش کرده‌ام به نوعی توازن جغرافیایی دست پیدا کنم و تصوف را، هم در بخشهای مرکزی جهان اسلام و هم در مناطق دور افتاده‌تر مورد مطالعه قرار دهم. از اینرو در فصول سوم و چهارم که به تاریخ تصوف از حدود سال ۱۲۴۰ تا امروز اختصاص دادند، به شبه قارهٔ هند، آفریقا و اندونزی پرداخته‌ام تا حدود [جغرافیایی] بسط و گسترش اسلام از این طریق مشخص شود. غالبا نتایج تحقیقات اخیر را با ذکر نام محققی که از کار او بهره برده‌ام و تلخیص گزیده‌هایی از یافته‌های او در اینجا آورده و گاه توضیحاتی بدان افزوده‌ام. اینجا و آنجا بخشهایی از پژوهشهای خود را (در باب حکایات صوفیه، سنّت جوانمردی یا «فتوت»، شعر فارسی و نیز دربارهٔ هندوستان در قرن چهاردهم و آسیای مرکزی در قرن شانزدهم) ارائه کرده‌ام.»

فعالیت اسلامی در اروپای شرقی موانع و آینده

نویسنده: دکتر فهدبن عبدالله
ناشر: بخش بررسیهای علمی دانشگاه محمدبن سعود
تعداد صفحه: ۷۸
زبان: عربی، محل چاپ: عربستان

کتاب *فعالیت اسلامی در اروپای شرقی ـ موانع و آینده* به قلم دکتر فهدبن عبدالله السماری رئیس بخش بررسیهای علمی دانشگاه اسلامی محمدبن سعود به همت اداره فرهنگ و نشر این دانشگاه در ۷۸ صفحه منتشر شده است.

نویسنده کتاب در حد توان و اطلاعات خود پیرامون اوضاع مسلمانان اروپای شرقی و موانع موجود بر سر راه فعالیتهای اسلامی در آن منطقه توضیحاتی ارائه داده و سعی در ترسیم استراتژی بازگشت حیاتی اسلامی به اروپای شرقی نموده است.

هنگام بررسی کتاب مذکور، نکاتی درباره ناشر، یعنی دانشگاه اسلامی محمدبن سعود به نظر می‌رسد که قابل ذکر است:

این دانشگاه در ریاض واقع است و علاوه بر دانشجویان سعودی، ۵۵۴ دانشجو از ۶۰ کشور جهان را پذیراست؛ این دانشگاه در اغلب کشورهای اسلامی مؤسساتی جهت تعلیم علوم اسلامی و زبان عربی دایر نموده است و پس از فروپاشی کمونیسم، دوره‌ای خاص تحت عنوان «علوم شریعت» برای مسلمین یوگسلاوی در شهر سارایبو برپا داشته و در پی آن سهم به سزائی نیز در تنظیم اولین کنگره مسلمانان اروپای شرقی و اجرای پیشنهادات این کنگره به عهده داشته است.

پرتویی از نهج‌البلاغه

با نقل منابع و تطبیق با روایات مآخذ دیگر
مترجم و ویراستار: دکتر سید محمد مهدی جعفری
با استفاده از ترجمه: آیت‌الله سید محمود طالقانی
ناشر: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
چاپ اول: پاییز ۱۳۷۲

آقای دکتر جعفری در مقدمه کتاب می‌نویسند وجه تسمیه این کتاب به *پرتویی از نهج‌البلاغه* همانا الهامی است که از اثر بسیار پرارزش آیت‌الله طالقانی تفسیر شگفت و زنده و ژرف قرآن *پرتویی از قرآن* بر من تافت بدان امید که از کتاب علی (ع) نیز که خود نخستین تفسیر قرآن است پرتوهایی برما بتابد.

برداشتی از جامعه و سنن اجتماعی در قرآن

نویسنده: محمدجعفر نجفی علمی
ناشر: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
زمستان ۱۳۷۱

"این نوشته بررسی کوتاهی است از برخی آیات قرآنی که به جامعه و سنتهای الهی و قوانین اجتماعی و تاریخی ناظر است."

به نظر مؤلف گرامی «اگر واقعیت‌های اجتماعی و حل مسایل مربوط به آن را در منابع غنی خود بالاخص قرآن کریم که اساس دین و کتاب وحی است (از طریق صحیح ان) جستجو نکنیم؛ مسلمین ممکن است آنها را از منابع مشکوک و احیاناً استعماری و کفرآمیز (همانگونه که تا به حال کم و بیش صورت گرفته) گرفته و به جهالت مرکب و انحراف کشیده شوند."

کتاب مخصوصاً برای دفع بعضی تفسیرهای جعلی و ناروای دین که در این ایام نیز شایع است مفید تواند بود.

شرح دُعاء الصّباح

اثر حکیم متأله حاج ملاّ هادیِ سبزواری
تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی
چاپ اول: ۱۳۷۲
۲۷۶ صفحه، ۲۰۰۰ ریال
سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران

این کتاب، دومین اثر حکیم سبزواری، پس از کتاب مفصّل شرح الاسماء در باب شرح دعاهای مأثور است. سبزواری در هفده رمضان ۱۲۶۷ ق آن را به پایان برده است و خود بر آن حاشیه نوشته است.

حکیم سبزواری، در این کتاب، دعای صباح را به فقراتی تقسیم کرده است و در شرح هر فقره معمولاً به نکات ادبی بخصوص از لحاظ لغوی و معانی و بیان و بدیع توجه خاص می‌کند و سپس به شرح ظاهر عبادت و آنگاه اغلب به تأویل و باطن عبادت می‌پردازد.

حکیم سبزواری به تناسب فقرات دعا، مسائل و موضوعات فلسفی و کلامی و عرفانی را طرح می‌کند و با استفاده از آیات و روایات و اشعار فارسی و عربی و کلمات و عبارات بزرگان به بحث و نقد آراء می‌پردازد و در این کتاب نیز مثل شرح‌الاسماء بیش از کتب درسی مثل شرح منظومه منطق و حکمت، مجال بحث و تحقیق و نقد نظریات و تعرّض به آراء دیگران دارد و با وجود این، چون بنای خود را در این کتاب به اختصار گذاشته است ـ هر چند در مواردی این بنا را بر هم می‌ریزد ـ خواننده را برای اطلاعات بیشتر به کتاب شرح الاسماء ارجاع می‌دهد.

مهمترین مباحث فلسفی و کلامی و عرفانی که در این کتاب به آنها پرداخته است، عبارت است از: مباحث مربوط به فلک (فقرهٔ ۵)، راههای خداشناسی (فقرهٔ ۷)، اقسام اتّحاد و مجانست و تنزّه حق تعالی از آن (فقره ۸)، کیف و اقسام آن (فقرهٔ ۹)، خواطر (فقرهٔ ۱۰)، اتحاد عاقل و معقول (فقرهٔ ۱۰)، رؤیت خداوند از نظر معتزله و اشاعره (فقره ۱۱)، علم حق تعالی به خود و به ماسوی (فقره ۱۲)، ربط حادث به قدیم (فقرهٔ ۱۶)، عصمت انبیاء (فقرهٔ ۲۰)، فتح (فقرهٔ ۲۱)، نفس و اطلاعات آن (فقرهٔ ۲۸)، ملائکه و جّن و شیطان (فقرهٔ ۲۸)، کشف و اقسام آن (فقرهٔ ۲۸)، گناه (فقرهٔ ۳۰)، مغالطات (موازین شیطان و اشاره‌ای به موازین رحمان) (فقرهٔ ۳۱)، فقر و معانی آن (فقرهٔ ۳۹)، اراده و مشیت (فقرهٔ ۴۵)، قدرت از نظر متکلمان و حکیمان (فقرهٔ ۴۹)، خیر و شرّ(فقرهٔ ۵۱)، عمومیت قدرت خداوند (فقرهٔ ۵۲)، فرق نور حسّی و نور وجود (فقرهٔ ۶۲)، غایت و غرض از ایجاد (فقرهٔ ۶۲)، وعاء موجودات و بقاء زمانی و دهری و سرمدی (فقرهٔ ۶۷) و موت و فناء (فقرهٔ ۶۸). کیفیت ورود و خروج مؤلف نسبت به مطالب مذکور، تقریباً نزدیک به شرح‌الاسماء است و گذشته از بعضی اختلافات، می‌توان گفت در بسیاری موارد آنچه در این کتاب آمده است مختصر شرح‌الاسماء است.

سبزواری در این کتاب نیز که از آخرین تألیفات اوست، از نظر مشی کلّی و خط فکری، در مسیر حکمت متعالیهٔ صدرالمتألهین حرکت می‌کند. او یک پیرو صرف نیست بلکه یک حکیم صاحب رأی و مستقل است.

شرح الاسماء یا شرح دعای جوشن کبیر

اثر حکیم متأله حاج ملاّهادی سبزواری
تصحیح و تحقیق: دکتر نجفقلی حبیبی
چاپ اول: ۱۳۷۲
۹۰۳ صفحه، ۶۰۰۰ ریال
سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه تهران

«شرح الاسماء یا شرح دعای جوشن کبیر» مهمترین اثر تحقیقی حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواریست. حکیم سبزواری در این کتاب بمناسبت فقرات دعای جوشن کبیر مسائل مختلف فلسفی، کلامی و عرفانی را با استفاده از آیات و احادیث بدقّت مورد بررسی قرار داده است. این شرح، تعلیقات و حواشی عمیقی نیز دارد که از آن خود حکیم سبزواریست.

این کتاب قبلاً دوبار بصورت چاپ سنگی با حواشی شارح طبع شده است و چون مورد استقبال اهل فضل بوده است، مکرر چاپ افست شده است. و اکنون برای اولین بار پس از تصحیح از روی نسخ معتبر بصورتی منقّح و با چاپ عالی، همراه با فهرستهای مختلف و نقل بسیاری از مآخذ و حواشی و تعلیقات حکیم سبزواری در دسترس اهل فضل قرار گرفته است.

از نکات قابل توجه این است که در چاپ جدید ، متن دعای جوشن کبیر از روی نسخ معتبر از جمله نسخهٔ تصحیح شده فیلسوف عظیم‌الشأن میرداماد مقابله و تصحیح شده است.

فهرس مصادر الفرق الاسلامية

المجلدالاول : المصادر العلوية،

نویسنده : علی اکبر ضیائی
ناشر: دارالروضه، بیروت ۱۹۹۱م،
۲۰۳ ص (به عربی وانگلیسی).

مولف درمقدمهٔ این کتاب می‌گوید سالها پیش که دربارهٔ مسائل اعتقادی و کلامی تحقیق می‌کرده است، با دهها گروه آشنا شده و علاقهٔ پژوهش دربارهٔ این فرق، وی را واداشته است که به بررسی دربارهٔ منابع اصلی این فرق بپردازد و از آنجایی که آثار کلامی و کتب فرق عرصهٔ تاخت و تاز صاحبان فرق مختلف و ردّ و محکوم کردن و یا تکفیر دیگر فرق بود، تناقضات و یا اختلافات بسیاری در گفتار فرق شناسان و متکلمان و مورخان مشاهده کرده و همین امر او را واداشته تا به تحقیقی گسترده دربارهٔ منابع فرق اسلامی همت گمارد و چون زمینهٔ بحث بسیار گسترده بود، مولف تصمیم بر آن گرفت که تنها گروههایی را در حیطهٔ کارش قرار دهد که در جهان کنونی وجود داشته، از اهمیت بحث برخوردار باشند. بر اندیشمندان پنهان نیست که شناخت منابع فرق اسلامی به همراه پژوهشی میدانی در میان طرفداران این فرق، دانش پژوهان را بینشی روشن و به دور از تعصب بخشیده، زمینهٔ تحقیق بی‌طرفانه را برای خواستاران تحقیقات فرق شناسی آماده می‌سازد.

نگارنده به علت اهمیت بحث دربارهٔ فرق شیعه و مخصوصاً فرقی که در طول تاریخ گمنام بوده و در معرض هجوم مخالفان و تکفیر آنان قرار می‌گرفتند پژوهش پیرامون فرقهٔ نصیریه را شروع کرد، فرقه‌ای دوازده امامی شیعی که طرفداران آن به غلاة معروف بودند و در زمان استعمار فرانسه در سال‌های ۱۹۱۸ تا ۱۹۴۸م در سوریه به علویان شهرت یافتند.

گرچه مستشرق فرانسوی لویی ماسینیون مقاله‌ای مختصر دربارهٔ معرفی آثار این فرقه در کتاب خود به نام Oferaminora در سال ۱۹۶۳ نگاشت و دکتر عبدالرحمن بدوی آن را در کتاب مذاهب الاسلامیین، جلد دوم به زبان عربی ترجمه نمود، ولی مؤلف کتاب *فهرس مصادر الفرق الاسلامیة* با حضور در میان طرفداران این فرقه منابع بیشماری راکه اکثر آنها خطی است معرفی کرده و اشتباهات ماسینیون را تصحیح نموده و جدیدترین تحقیقات دربارهٔ این فرقه را به سبک کتابشناسی علمی به زبانهای مختلف معرفی کرده است. تدوین چنین مجموعه‌ای می‌تواند اولین گام برای شناخت صحیح این فرقه در گوشه و کنار این جهان پهناور باشد.

المجلدالثانی: المصادر الدرزية،
بیروت، دارالروضة، ۱۹۹۲م
۱۸۹ ص + 35f (به عربی و انگلیسی)

جلد دوم این فهرست به شناسایی منابع دروز در کتابخانه‌های جهان و نیز آثار چاپی و خطی قدیم و جدید این فرقه اختصاص داده شده است. مولف در مقدمهٔ کتاب خود می‌گوید: این فرقه که از اهمیت بسزایی در صحنهٔ سیاسی وفرهنگی لبنان برخوردار است، از جمله فرق شیعه به شمار می‌آید که از ۴۰۸ هـ / ۱۰۱۸م در عهد الحاکم بامرالله فاطمی از اسماعیلیه جدا شد و تشکیلات دینی باطنی و سّری به خود گرفت. اولین پیشتاز پژوهش دربارهٔ این فرقه شخصی فرانسوی به نام سیلوستردی ساسی است که در سال ۱۸۳۸ کتابی به نام Exposé de la Religion des Druzes به رشتهٔ تحریر درآورد و سپس دیگر خاورشناسان که گاه نوشته‌هایشان از اغراض سیاسی نیز به دور نبود به تحقیق دراین باره پرداختند و چون آنان از حقیقت تعالیم این فرقه بی‌اطلاع بودند و اگر به طریقی نیز به یکی از آثار دروز دست می‌یافتند به سلیقهٔ خویش آن را تفسیر وتأویل می‌کردند، همین امر سبب گردید تا سیاستمداران غرب و نویسندگان مغرض از این شکاف دیرینه بین این فرقه و دین فرق استفاده کرده به اختلافات مذهبی دامن زنند و صف طرفداران این فرقه را از دیگر مذاهب جدا سازند. مؤلف همچنین درمقدمهٔ کتاب به تاریخچهٔ تشکیل این فرقه اشاره کرده است. در قسمت اول کتاب ۷۰۷ مأخذ به زبان عربی و در قسمت دوم ۱۰۶ مأخذ به زبان‌های انگلیسی و فرانسوی و آلمانی معرفی شده است. مولف برای استفاده بیشتر دانش‌پژوهان به مقدمه به زبان فرانسوی و انگلیسی نیز آورده است.

زهرا کدخدایی

طلوع رستاخیز

(دوران اصلاحات امیرکبیر)
نویسنده: ا. بهداد
چاپ اوّل: بی‌تاریخ
۱۲۸ صفحه، ۱۷۰۰ ریال
ناشر: مؤلف

نویسنده کوشیده است باالتفات بکتب و آثار و اسناد درباب امیرکبیر «تحلیلی نو و علمی بدست دهد و چهرهٔ میرزاتقی‌خان امیرکبیر را ... آنچنان که در زندگی واقعی بود ترسیم کند.» (ص ۵)

مؤلف کتاب چنانکه گذشتگان ما نیز تاریخ را مایهٔ عبرت دانسته ، با چنین وجههٔ نظری بتاریخ و احوال اسلاف خود می‌نگریستند؛ با کیش پرستش شخصیت موافق نیست و امیر را مانند هرانسانی جایزالخطا دانسته، کوشیده است نکات قوّت و ضعف اورا دریابد و ارزیابی دقیقی از آنها بنماید.

فارابی

تورقی در کتب تاریخ فلسفهٔ اسلامی

همهٔ مورّخان تاریخ فلسفه اذعان کرده‌اند که از راه تاریخ فلسفه نمی‌توان به معرفت فلسفی کماهو حقّه نائل شد. آنچه از این رهگذر نصیب معرفت‌جو می‌شود آشنایی با خصوصیات روحی و اخلاقی و جزئیات زندگانی فلاسفه است، که این نیز کم بهره‌ای نیست. برای رسیدن به درک فلسفی باید به مطالعهٔ دقیق و عمیق آثار فیلسوفان برجسته پرداخت که «انّ آثارهم تدلّ علیهم». به تعبیر کانت: «فلسفه، آموختن اندیشه‌ها نیست، آموختن اندیشیدن است.»

کتب تاریخ فلسفهٔ اسلامی وضع آشفته‌ای دارد. اولاً تحقیقات قابل اعتماد در این باره بسیار نادر است و اگر هم کتب درخور توجّهی پیدا شود، از نظر وسعت تحقیق کامل نیست. ثانیاً کتابهایی که درخصوص تاریخ فلسفه نوشته شده غالباً متعلّق به محقّقان غربی است. غربیان نیز عمدتاً فلسفهٔ اسلامی را با ابن‌رشد خاتمه یافته می‌پندارند، حال آنکه اهل فن بخوبی می‌دانند که فلسفهٔ اسلامی (حکمت مشاء) دو شاخهٔ برجسته دارد: شاخهٔ شرقی آن فلسفهٔ ابن سیناست و شاخهٔ غربی آن که از بعضی جهات مؤثرتر از شاخهٔ شرقی است، فلسفهٔ ابن رشد اندلسی است. بعد از ابن رشد هم متفکران بزرگ دیگری در شرق اسلامی ظهور کردند و بر عمق و غنای فلسفهٔ اسلامی افزودند.

در قدیم رسم براین بود که اطلاع از آراء و افکار فلاسفه را از کتب طبقات کسب می‌کردند، مثل *اخبارالعلماء باخبار الحکماء* اثر «ابن قفطی»، *طبقات الاطباء و الحکماء* اثر «ابن جلجل» و *مقالات الاسلامیین* اثر ابوالحسن اشعری و ... پُرواضح است که این کتابها چندان راهگشا نبود زیرا محقّق می‌بایست مجموعه‌ای از علوم را همراه با شرح احوال علماء مطالعه کند تا به برخی مسائل موردنظر خویش دست پیدا کند.

مسلمین تاریخ فلسفهٔ اسلامی به شیوهٔ جدید را وامدار اروپائیان هستند.[1] نخستین اثر در این زمینه «*تحقیق انتقادی درباب فلسفهٔ ارسطو*» نوشتهٔ «آمابل ژوردن» است که به ترجمهٔ آثار ارسطو اختصاص دارد و ما در بخش دوم این مقاله بدان خواهیم پرداخت. ژوردن این کتاب را در سال ۱۸۱۹ نوشته است. بعد از آن، کتابی تحت عنوان *ابن رشد و مکتب او* نوشتهٔ «ارنست رنان» در پاریس به چاپ رسید (۶۹-۱۸۵۲). این کتاب که در بین اعراب با عنوان *ابن رشد و رشدیین* معروف شده است حاوی نکات بسیار مهمی است، امّا عیب عمده‌اش آن است که مؤلّف کتاب، مانند سایر پژوهشگران غربی، فلسفهٔ اسلامی را با ابن‌رشد خاتمه یافته تلقّی می‌کند.

در سال ۱۸۵۹ کتابی تحت عنوان *فلسفهٔ یهودی و عربی*[2] اثر «سلیمان مونک» منتشر شد. بعضی شروحی که مونک بر آثار فلاسفه، از جمله خلاصهٔ *تدبیرالموحد* ابن باجه، نگاشته مبیّن اطلاعات فراوان او در این زمینه است. امّا کتاب مذکور در واقع پژوهشی مقایسه‌ای یا تطبیقی درخصوص فلسفهٔ اسلامی و یهودی است.

درآمدی بر فلسفهٔ اسلامی در قرون وسطی اثری جدّی متعلّق به پروفسور اولیور لیمن است که فلسفهٔ اسلامی را نه از جهات تاریخی، بلکه من حیث فلسفه مورد بررسی نقادانه قرار داده است. این کتاب دو بخش، و هر بخش سه فصل دارد.

تاریخ فلسفهٔ اسلامی اثر دیگری است که توسّط «ت. ج. دی بور»، استاد دانشگاه آمستردام، به زبان آلمانی نوشته شد و در سال ۱۹۰۳ به زبان انگلیسی ترجمه گردید. بعدها این کتاب به وسیلهٔ «محمد عبدالهادی ابوریده» به عربی ترجمه شد (۴۰-۱۹۳۸). کتاب دی بور سالها تنها تاریخ معتبر فلسفهٔ اسلامی انگاشته می‌شد.

کتاب *تفکر اسلامی و پایگاه آن در تاریخ*، اثر «اولیری» ، در سال ۱۹۲۲ به طبع رسید. کتاب دیگری نیز از این نویسنده تحت عنوان «انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی» منتشر شد که اوائل ظهور فلسفهٔ اسلامی را دربر می‌گرفت. این کتاب هم به فارسی ترجمه شده است[3].

فلسفهٔ اسپانیای اسلامی اثر محقّق اسپانیایی «کروث ارناندث»، چاپ سال ۱۹۵۷، اثر دیگری است که پیرامون فلسفهٔ اسلامی نوشته شده است. ولی چنان که از نام کتاب برمی‌آید، این اثر به بررسی فلسفهٔ اسلامی در اندلس می‌پردازد، گرچه گهگاه به فلسفه و مکاتب فلسفی شرق نیز اشاراتی دارد.

تاریخ فلسفه در اسلام[4] اثر دیگری است که توسّط «محمدمیان شریف» در چهار جلد گردآوری شده و در سال ۱۹۶۴ به طبع رسیده است. این اثر که به همت نشر دانشگاهی به فارسی ترجمه و چاپ شده است، ازنظر تنوّع موضوع حائز اهمیت بوده و مفصّل‌ترین اثری است که در

* غربیان نیز عمدتاً فلسفهٔ اسلامی را با ابن رشد خاتمه یافته می‌پندارند، حال آنکه اهل فن بخوبی می‌دانند که فلسفه اسلامی (حکمت مشاء) دو شاخهٔ برجسته دارد.

ابن سینا

مورد تاریخ فلسفهٔ اسلامی نگاشته شده است. اثر مذکور به لحاظ اینکه توسّط نویسندگان مختلفی نوشته شده، فاقد وحدت نظر و هماهنگی نوشتاری است و این امر بالطبع در ترجمه نیز انعکاس یافته است. بعلاوه، برخی از فصول کتاب تکراری به نظر می‌رسد. امّا به هر تقدیر، این اثر به نوعی دائرةالمعارف فلسفی - البتّه ناقص - شباهت دارد و به اعتقاد نگارنده، یکی از دو اثر خوبی است که در اختیار فارسی زبانان قرار دارد - اثر دوم متعلّق به «حناالفاخوری» و «خلیل‌الجر» است.

تاریخ فلسفهٔ اسلامی اثر «هانری کربن» نیز در سال ۱۹۶۴ انتشار یافته است. دربارهٔ کربن مقاله‌ای مستقل باید نوشت. (خوانندهٔ علاقمند را به ارجاع می‌دهیم به کتاب دکتر داریوش شایگان تحت عنوان *هانری کربن - آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*[5]).

او منصف‌ترین، معنوی‌ترین، با فضیلت‌ترین و روشمندترین متفکر مستشرق در میان غربیان بوده و در شناساندن تمدن و فرهنگ ایرانی در غرب سهم عمده‌ای داشته است[6]. وی به تعبیر علامهٔ طباطبایی «*اسلام شناس منحصر به فردی در مغرب زمین بوده است.*» دکتر جواد طباطبایی دربارهٔ کربن چنین می‌نویسد: «اینکه کربن را فیلسوف «ایرانشناس» فرانسوی می‌نامیم صرفاً از باب مسامحه است زیرا که وی نه ایرانشناس به معنای متداول و مبتذل کلمه بود و نه فرانسوی، مگر به اعتبار تولّد ظاهری و جسمانی: ولادت روحانی وی نخست در آلمان و سپس در ایران اتفاق افتاد، دو سرزمینی که بحق «وطن فلاسفه و شاعران» می‌نامید.»[7]

جلد اول تاریخ فلسفهٔ اسلامی که توسّط مرحوم اسدالله مبشری به فارسی ترجمه شده به بررسی تاریخ فلسفه تا ابن رشد اختصاص دارد. در جلد دوم این اثر که دکتر سید جواد طباطبایی آن را به فارسی ترجمه کرده است، کربن به بررسی زندگانی و آراء چند فیلسوف برجستهٔ آذربایجانی پرداخته است. بیشترین حجم تحقیقات کربن به شیخ اشراق و ملاصدرای شیرازی اختصاص دارد.

پژوهشگران غربی کتب بسیاری درخصوص فلسفه و تاریخ فلسفهٔ اسلامی نگاشته‌اند که از آن میان به ذکر آثار زیر اکتفا می‌شود: «فلسفهٔ اسلامی و جایگاه آن در تفکّر بشر» نوشتهٔ «ریچارد والتر» که تحت عنوان *الفلسفةالاسلامیة و مرکزها فی التفکیرالانسانی* به زبان عربی ترجمه شده است.

تاریخ فلسفه در اسلام اثر دیگری است نوشتهٔ «آدام متز» که محمد عبدالهادی ابوریده آن را به زبان عربی برگردانده است. آدام متز کتاب دیگری نیز تحت عنوان «تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری» نگاشته است.

نویسندگان عرب نیز آثار خوبی در این زمینه منتشر کرده‌اند، از جمله *تاریخ الفلسفة الغربیة الاسلامیة* اثر «عبدة‌الشمالی» و *من افلاطون الی ابن سینا* نوشتهٔ جمیل صلیبا (دمشق ۱۹۳۵)؛ امّا اثری که بیش از همه جلب توجّه می‌کند اثری است که نویسندگان عرب مسیحی، «حناالفاخوری» و «خلیل‌الجر»، ذیل عنوان *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی* نگاشته‌اند. این اثر مشتمل بر دو جلد است و «دکتر عبدالحمید آیتی» آن را به زبان فارسی ترجمه کرده است. مؤلفان این اثر نیز برآنند که فلسفهٔ اسلامی با ابن رشد خاتمه یافته است. فی‌المثل از شیخ اشراق حتّی نامی به میان نیامده و جای بسیاری از مباحث و موضوعات مهمّ فلسفهٔ اسلامی در این کتاب خالی است، گرچه توضیحات مفید آقای محمدرضا حکیمی در آخر کتاب قدری از این خلاء کاسته است. مؤلفان کتاب در پاره‌ای موارد شیوه‌ای تطبیقی اتخاذ نموده و برای مثال الکندی یا غزالی را با دکارت و فارابی را با افلاطون قیاس کرده‌اند.

از جمله آثار دیگر پژوهشگران عرب می‌توان به *تاریخ فلاسفةالاسلام من المشرق الی المغرب* نوشتهٔ «محمد لطفی جمعه» (چاپ قاهره، سال ۱۳۴۵ هـ ق.)، *تمهیدلتاریخ الفلاسفة الاسلامیه* اثر «شیخ مصطفی عبدالرزاق» (قاهره، چاپ دوم ۱۳۷۹ هـ)، و نیز *اثر الفلسفة العربیه فی الفلسفةالاروبیه* نوشتهٔ «دکتر عمر فروخ» (بیروت، چاپ دوم ۱۳۷۱ هـ) اشاره کرد. روشن است که پژوهشگران عرب بیشتر مایلند، بلکه مصرّ هستند که فلسفهٔ اسلامی را عربی بدانند. دکتر عمر فروخ کتاب دیگری نیز تحت عنوان *عبقریةالعرب فی العلم و الفلسفه* نگاشته است که چاپ سوم آن در سال ۱۳۸۹ هـ ق . در بیروت انتشار یافته است. همچنین باید به کتاب *فلاسفةالاسلام فی‌الغرب العربی* نوشتهٔ

* بعد از ابن رشد هم متفکران بزرگ دیگری در شرق اسلامی ظهور کردند و بر عمق و غنای فلسفهٔ اسلامی افزودند.

غزالی

جمعی از محققان (از انتشارات «جمعیة بنراس الفکر»، قطوان) و *فلاسفة الشیعه* اثر «شیخ عبدالله نعمه» (دار مکتبةالحیاة، بیروت) اشاره کنیم. کتاب اخیر توسط مرحوم «سید جعفر غضبان» به زبان فارسی ترجمه شده است و چنان که از عنوان آن برمی‌آید تنها به تحقیق در احوال و آثار فلاسفهٔ شیعه، از جمله حاج ملاهادی سبزواری، ملاصدرا، احسائی، لاهیجی و شیخ مفید، پرداخته است.

فلسفة المعتزله اثر «البیر نصری ادیب» (اسکندریه، ۱۹۵۰)، *فی‌الفلسفة الاسلامیه، منهج و تطبیقه* نوشتهٔ «دکتر محمد ابراهیم مدکور» (قاهره، ۱۹۴۷) و *مناهج البحث عند مفکّری الاسلام و اکتشافات المنهج العلمی فی العالم الاسلامی* اثر «دکتر علی سامی» (مصر، ۱۹۶۵) در زمرهٔ کتبی قرار دارند که در زمینهٔ فلسفه و تاریخ فلسفهٔ اسلامی نگاشته شده‌اند. *فلسفه تطبیقی* کتاب دیگری است که به مطالعهٔ تطبیقی فلسفهٔ اسلامی اختصاص دارد. و اما *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*[11] یکی از آثار مهمی است که توسّط محقّق لبنانی، «ماجد فخری»، به زبان انگلیسی نوشته شده و در سال ۱۹۷۰ انتشار یافته است. این کتاب در سال ۱۹۸۳ با تجدیدنظر و اضافاتی دوباره به طبع رسید. آقای کامران فانی در خصوص ماجد فخری چنین می‌نویسد: «او محقّقی لبنانی است که در دانشگاه بیروت و دانشگاه ادینبورگ درس خوانده و دکترای فلسفه را اخذ کرده است. در لبنان و انگلستان و آمریکا فلسفه تدریس می‌کند و اینک رئیس بخش فلسفهٔ دانشگاه بیروت و استاد فلسفهٔ اسلامی دانشگاه جرج تاون واشنگتن است. یکی از مهمترین آثار او نظریهٔ کسب در اسلام است که در سال ۱۹۵۸ به زبان انگلیسی منتشر شد. از او کتابهای ارسطو و ابن باجه و مطالعاتی در اندیشهٔ اسلامی نیز به زبان عربی انتشار یافته است. مهمترین کتاب او تاریخ فلسفهٔ اسلامی است.»[12]

کتاب ماجد فخری دارای دوازده فصل به شرح زیر است:

۱. میراث یونان، اسکندریه و شرق
۲. تنشهای سیاسی و مذهبی
۳. آغاز تألیفات سیستماتیک فلسفی در قرن سوم هجری
۴. سیر تحوّلی فلسفهٔ نو افلاطونی اسلامی
۵. نوفیثاغورثیان و همه پسند کردن علوم فلسفی
۶. اشاعهٔ فرهنگ فلسفی در قرن چهارم
۷. کنشهای متقابل فلسفه و شریعت
۸. پیدایش و سیر عرفان اسلامی (تصوف)
۹. میان پردهٔ عربی اسپانیایی و تجدید حیات حکمت مشّاء
۱۰. سیر فلسفه پس از ابن سینا
۱۱. واکنش کلامی و احیاء علم کلام
۱۲. گرایشهای جدید و معاصر[13]

و امّا سهم پژوهشگران فارسی زبان در این زمینه بسیار ناچیز است و تعداد آثاری که مستقیماً به تاریخ فلسفهٔ اسلامی پرداخته‌اند از دو کتاب فراتر نمی‌رود:

تاریخ علوم عقلی نوشتهٔ «دکتر ذبیح‌الله صفا»، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱ هـ ش.

تاریخ فلاسفهٔ ایرانی از آغاز اسلام تا امروز نوشتهٔ «دکتر علی‌اصغر حلبی»، انتشارات زوّار، ۱۳۶۱ هـ ش.

کتاب اخیر با وجود کثرت منابع آن و وسعت تحقیقات مؤلف، چیز جدیدی در این زمینه به دست نمی‌دهد و صرفاً خواننده را به طور اجمال با فرهنگ فلسفی ایران‌آشنامی‌سازد، وبه‌هر تقدیر به مثابهٔ یک کتاب‌مرجع(رفرانس)چندان‌معتبر نیست.

مسعود ربیعی آستانه

یادداشتها و توضیحات:

۱. مقالهٔ *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، کامران فانی، نشر دانش، سال پنجم، شمارهٔ دوم، بهمن و اسفند ۱۳۶۳.

ملاهادی سبزواری

نگارنده در برخی قسمتهای مقالهٔ خود از نوشتهٔ ایشان بهره گرفته است.

2. MUNK, MELANGES DE PHILOSOPHIE. JUIVE ET ARABE

۳. *مقالهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی*

4. A HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY

5. DARYUSH SHAYEGAN, HENRY CORBIN, LATOPOGRAPHIE SPIRITUELLE DE L'ISLAM IRANIEN, EDITIONS DE LA DIFFERENCE, PARIS, 1990.

این کتاب توسّط باقر پرهام به فارسی ترجمه شده است.

۶. فهرست مختصر تألیفات کربن به قرار زیر است:

- فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی
- تاریخ فلسفهٔ اسلامی (۲ جلد)
- تصحیح و تعلیقات « عبهرالعاشقین» اثر شیخ روزبهان، با همکاری دکتر معین
- تصحیح «حکمةالاشراق» سهروردی
- مجموعهٔ «گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی » بالغ بر ۲۰ جلد
- «ارض ملکوت :کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیعی»، ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری، تهران ۱۳۵۵

۷. مقاله‌ای *دربارهٔ یادنامهٔ فرانسوی هانری کربن*، دکتر سیدجواد طباطبایی، نشر دانش، سال پنجم، شمارهٔ سوم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۴.

۸. در کتاب *تاریخ فلسفه در جهان اسلام* از حکمت صدرایی و شیخ اشراق ابداً سخنی به میان نیامده است. فقط در صفحهٔ ۵۰۴ جلد دوم، نام شیخ اشراق در حاشیه ذکر شده است. البتّه پژوهشگران عرب در مورد شیخ اشراق تحقیقاتی دارند. از جمله رجوع کنید به:

- *السهروردی* تألیف «سامی الکیالی»، قاهره، ۱۹۵۵.
- *حی بن یقظان لابن سینا و ابن طفیل و السهروردی* تألیف «دکتر احمد امین»، قاهره، ۱۹۵۲.
- *فی‌الفلسفةالاسلامیه* تألیف "دکتر محمد ابراهیم مدکور"، قاهره، ۱۹۴۷.
- *اصول الفلسفةالاشراقیه* نوشتهٔ «دکتر محمد علی ابوریان»، قاهره، ۱۹۵۲. دکتر ابوریان که استاد دانشگاه اسکندریه است در معرفی سهروردی می‌گوید: «هو الحکیم الفیلسوف الاشراقی الحلبی». جایی که فلسفهٔ اسلامی، عربی خوانده می‌شود تعجّبی ندارد که شیخ اشراق اهل حلب قلمداد گردد. ر. ک. مقدمهٔ دکتر ابوریان بر «هیاکل النور».

۹. *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، حنا الفاخوری و خلیل الجر، جلد ۲، صفحهٔ ۵۲۶.

۱۰. گفتار *احمد امین مصری* در کتاب خود «زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث».

11. A HISTORY OF ISLAMIC PHILOSOPHY BY MAJID FAKHRY. SECOND EDITION. LONDON, NEWYORK. LONGMAN AND COLUMBIA UNIVERSITY PRESS, XXIV, 394P.

۱۲. مقالهٔ *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، کامران فانی. بیشتر اطلاعات ما در خصوص ماجد فخری و تاریخ فلسفهٔ اسلامی او ازاین مقاله اخذ شده زیرا کتاب مذکور هنوز به فارسی ترجمه نشده است. همچنین به مقالهٔ دیگر کامران فانی تحت عنوان «تاریخ‌نگاری در فلسفه» (نشر دانش، سال سوم، شمارهٔ دوم، بهمن و اسفند سال ۱۳۶۳، صفحهٔ ۲۵) رجوع شود.

۱۳. مأخذ پیشین.

recovered by Muslims, until they do what they do in a beautiful manner as established by principles laid down by God and the nature of things, there can be no revival of any culture and civilization that deserves the name "Islamic."

Notes:

1. Wolfgang Sachs (ed.). *The Development Dictionary* (London: Zed Books, 1992).
2. Ibid., p. 9.
3. Ibid.
4. Ibid., p. 10.
5. Ibid., pp. 11-12.
6. J. Bottum, "Christians and Postmoderns," *First Things*, No. 40, Feb. 1994, p. 29.
7. The underlying issue in talk of development is the desire for power and control. Perhaps, in the modern world, there is no escape from this desire. Perhaps countries must have power in order to preserve their own identities. But this does not mean that we should then say that power is good and that the Koran urges Muslims to establish modern nation states on the basis of an ideology of power. it does not mean that we can ignore the theological implications of claiming for oneself or for a country or for any contemporary organization an attribute that belongs by right only to God. And this of course is why such conferences as this are held: Muslims instinctively understand that the wish to establish dominating control over others is not necessarily sanctioned by God--quite the contrary. One must face a fundamental issue, and that is whether or not it is possible to have a modern political entity that is "Islamic." Not, I think, if we take the adjectives modern and Islamic seriously. As long as we define them loosely, however, then various degrees of compromise are possible. But it is incumbent upon Muslims to know that they are compromising and that God is not necessarily pleased with those compromises.
8. Jeffrey Burke Satinover, "Psychology and the Abolition of Meaning," *First Things*, No. 40, Feb. 1994, p. 15.
9. New York: Free Press, 1992.
10. Saul, p. 178.
11. Satinover, p. 16.
12. Saul, p. 122.
13. Saul, p. 110.
14. Ibid., p. 111.
15. Saul, p. 315.
16. Saul, p. 512.
17. On the popular level, meaning is provided for great masses of modern people by the ritual dramas of television. As Saul remarks, "The most accurate context in which to place television programming is that of general religious ritual...Television--both drama and public affairs--consists largely of stylzed popular mythology" (Saul, p. 454). For a thorough critique of the mind-destroying power of television, see J. Mander, *Four Arguments for the Elimination of Television*, New York, 1976.

of Islam. The Prophet cited it as one of the three basic components of religion, along with *islâm* and *îmân*. The Koran establishes *ihsân* as a divine attribute and praises *ihsân* in those human beings who possess it, the *muhsinûn*. Note that of sixteen Koranic verses that tell us which people God love, five mention the *muhsinûn*. (In three God is said to love the *muttaqûn*, in two the *muqsitûn*, and in six more verses, people defined by various other praiseworthy attributes.) Just as God loves beauty, so also He has a special love for those who do what is beautiful.

The implications of *ihsân* for judging concrete situations in the world is suggested by another hadith that is mentioned in most of the standard sources:

God has prescribed doing what is beautiful for everything. When you kill, do the killing beautifully, and when you slaughter, do the slaughtering beautifully. You should sharpen your blade so that the victim is relieved. The first sentence of this hadith is of special importance, because it sets down a universal rule. Just as God has created the cosmos as beautiful, so also human activity, which must follow the divine model, has to be performed beautifully. Doing what is beautiful has been prescribed for *all* things.

Then the hadith turns to the specific instance which perhaps occasioned the saying in the first place. The Prophet is telling his Companions that the Koran has commanded doing the beautiful. They should not think that acts that are normally considered ugly are in any way excepted. Killing is ordinarily an ugly act, and killing a human being without just cause is sufficient reason to end up in hell. In the same way, slaughtering animals for food is not an act that most people find pleasant and attractive, and with good reason. Nevertheless, God has allowed it, and hence it should be done in the most beautiful way possible.

In the third sentence of the hadith, the prophet gives a specific example of what doing the beautiful involves on this level, where a certain ugliness is inevitable. The knife should be sharp so that the animal's throat can be slit quickly and it will not suffer. Likewise, if it is a question of killing a human being, whether in war or as retaliation, it should be done with a sharp sword. This command is not unrelated to a large number of prohibitions found in the Shariah concerning war when it must be waged.

In short, doing what is beautiful is mandatory for Muslims in everything they do. The reason for this is obvious as soon as we remember that *ihsân* is to worship God as if you see Him. Every act of a Muslim must be done in service and worship of God. God must be seen in every situation and every act. As soon as people do things while forgetting God, they are doing what is ugly, and God does not love those who do what is ugly. "Doing what is ugly" is not a bad translation for *zulm*, which is traditionally defined as putting something where it does not belong. Thus the Koran tells us that "God does not love the ugly-doers [*alzâlimîn*]" (3:57, 3:140,42:40). In the same way, it says that "God does not love corruption" (2:205) and "God does not love the workers of corruption" (28:77).

In order to do things beautifully and to avoid corruption people must have an understanding of what beauty and wholesomeness are. This understanding does not come easily to rational understanding, because reason works by abstracting and divesting things of their qualities. Seeing beauty is a characteristic of imagination. This is obvious as soon as we think of the beauty of poetry or music, in which the power of producing images is utterly central to the art. The beauty that we see can only be the beauty of God, since "none is beautiful but God." Hence, when imagination sees beauty in things, it is seeing God's beauty. This comes back to what I said earlier: imagination is the faculty that perceives the presence of god. Those who do not see beauty do not see the presence of God, and those who do not understand beauty do not understand how God can be present in things. They do not worship God "as if" they see Him, that is, with the power of imagination.

I will not go any further in drawing conclusions. I think my line of reasoning is clear. Anyone who wishes can follow it through and apply it to numerous concrete situations in the contemporary world. Let me simply state openly what I fell to be the general conclusion that one must reach: Islamic activity in the modern world, at least on the social and political levels, has known little about beauty. Until beauty is

development, let me suggest a single example of a traditional Islamic standard of judgment, one that is easy to apply to the contemporary situation. That is the already mentioned concept of *ihsân*. I would translate this word as "doing what is beautiful." The implication is that things should be done exactly as God wants them to be done, in keeping with divinely revealed norms. And this demands constant awareness of the presence of God. As soon as you forget that God is with you, you will not be doing things as He wants you to do them. Hence, the famous hadith of *Ihsân* can be rendered as, "'Doing what is beautiful' is that you worship God as if you see Him."

Beauty is a divine attribute. Although this hadith alludes to *husn* rather than *jamâl*, the sense of the two words is close. The dictionaries tell us that *husn* refers to beauty of the eyes, and *jamâl* refers to beauty of the nose. The importance of beauty is suggested by another well-known hadith that employs the word *jamâl*: "God is beautiful, and He loves beauty." The principle of *tawhîd* allows us to see that this means that all true beauty belongs to God alone, and that anything other than God is not beautiful. Or rather, everything other than God is beautiful only to the extent that it is "wholesome" *(sâlih)* and avoids corruption, or only to the extent that it acts as a vehicle for the beauty of God.

Beauty is the name given to the whole category of attributes that are contrasted with the attributes of Majesty. As already mentioned, the divine attributes of beauty, mercy, and gentleness are oriented toward establishing nearness with the creatures. Every beautiful thing is attractive and lovable. The only truly beautiful thing is God, so only God is truly attractive and lovable. To the extent that one recognizes God's beauty, one is drawn toward God. In contrast, to the extent that one sees God's majesty, one falls back away from Him in fear and awe. But majesty is complementary to Beauty, not contradictory. Majesty has a beauty, and beauty has a majesty--especially the divine beauty. Moreover, beauty has the last say, because "God's mercy takes precedence over His wrath." The attributes of beauty and mercy are the fundamental determinants of reality.

The opposite of beauty is ugliness. Ugliness, of course, is not a divine attribute, nor is it an attribute of God's creation inasmuch as God's commandments are observed. Ugliness is a human attribute that rises up out of ignorance and forgetfulness of God and disobedience toward His commandments.

As an attribute of mercy and nearness, beauty is closely allied with unity, balance, harmony, proportion, equilibrium, and realness. In contrast, majesty has a strong connection with multiplicity, disequilibrium, and distance from God, but this is a distance from God that is worthy and appropriate for God's servant. Beauty's opposite, ugliness, is not worthy. Hence it is intimately connected with everything related to nonexistence, dispersion, dissolution, destruction, corruption, ruin, and evil.

The divine beauty is reflected in the cosmos in revelation, nature, the self, and human productions and institutions. In revelation, beauty is found in the Arabic text of the Koran and in the life and character traits of the Prophet. Beauty is found throughout nature, wherever the hands of human beings have not interfered. Even the grand catastrophes of nature have an awesome beauty. In the human self, beauty is found in noble character traits that reflect the nobility of the prophetic model. In social institutions, beauty is found in interpersonal love and in healthy and wholesome relationships. it is especially obvious in art on all levels--calligraphy, recitation of the Koran and poetry, music, architecture, clothing, carpets, utensils, and so on.

In traditional Islamic civilization, art and artifacts are beautiful as a matter of course, but this is not the case in the modern world. On the contrary, today ugliness has become the rule in human productions, because beauty can only be found through the manifestation of divine qualities, and perception of these qualities is not supported by typically modern knowledge and praxis. Hence the typical artifacts, institutions, character traits, and objects of the modern world are ugly. This is to say that God does not love them, because He loves beauty, not ugliness. it is also to say that they dwell in distance from God, and hence in multiplicity, dispersion, dissolution, disharmony, and corruption.

Let us come back to *ihsân* or "doing what is beautiful." It is of course and essential element

where we are or where we've come from. What's more, he doesn't want to know, because that kind of knowledge hampers his kind of action. Instead he has learned to disguise this inner void in ways which create a false impression of wisdom. (14)

Moreover, all the change done in the name of rationality is done without protest by the public. "The parliamentary systems demand that a government justify its action in public. The scientific community has changed our life more in this century than any parliament, and yet it feels obliged to justify nothing. (15)

The traditional function of myth and imaginal thinking was to allow unity to be seen permeating all levels of the universe, society, and the human soul: God was never absent, and through His presence He was constantly concerned for the welfare of His servents. The traditional function of reason was to prevent *shirk*, or the divinization of lesser realities. If God is present in natural phenomena, there is a ganger that some people will identify Him with natural phenomena and lose sight of His incomparability and transcendence. Again we come back to the two eyes of reason and imagination. Things cannot be seen correctly with one eye. God must be seen as both absent and present.

True myths are revealed by God by means of the prophets. They are rooted in *tawhid*, and their function is to allow people to make contact with God in everyday life, in ritual, in nature, and in all things. When there are no longer true myths -- myths rooted in *tawhid* -- there are false myths rooted in *shirk*. People cannot live without myths, because myths provide concrete ways of understanding the meaning of life. Reason can never supply meaning from within itself. "Rational structures, with their enormous accumulations of power, produce no mythology. (16) This helps explain the vast proliferation of false myths in modern society.

On the theoretical level, many of these false myths are connected with science and development. Any idea or ideology that is not rooted in *tawhid* and that supplies a basis for interpreting human thought and activity is a false myth. And the most pervasive and influential of these false myths are the ones that we do not recognize as myths and which determine our natural and normal ways of thinking about things. These myths grow up largely from the popular perception of science and its promises of utopia. If you want a list of few of them, look again at the amoeba-words that animate the development discussion. But what is of fundamental importance is that all the myths of science and development share one thing in common, and that is ignorance of *tawhid*, or rather denial of *tawhid*, and this can only be *shirk*. (17)

Beauty

Every civilization has myths that provide the starting point for rational understanding. The traditional myths are revealed by the 124,000 prophets of history with the aim of establishing *tawhid*. Modern myths are based largely on human dreams of a scientific and technological paradise, and they permeate the modern mentality through the omnipresence of the sacred amoeba words. If the discussion is to be carried out in Islamic terms, these words will have to be abandoned.

If Muslims are to remain Muslims and not become second-class Westerners, they have no choice but to return to the resources of their own tradition. There they will find all the standards they need for judging gods and myths. These standards can be summarized in terms of the key technical terms of Islamic discourse as established by the Koran, the Sunnah, and the Islamic intellectual tradition. The importance of the intellectual tradition needs to be stressed. If it is ignored, the central Koranic concepts will be redefined in terms of the modern myths of development, progress, revolution, and social change. Only careful study of how Muslims have always understood the key terms of their own discourse can prevent false assimilations. Without recourse to the intellectual tradition, Islamic terms will themselves be turned into amoeba words that mean what their users want them to mean. They will become slogans employed in order to support an ideology. The world *Islam* itself is not immune, and a look at how it is used by every sort of political and ideological movement in the Islamic world shows that it is often empty of content.

To conclude these very brief and incomplete thoughts on the theological roots of

multiplicity and dispersion--mountains of information that cannot possibly be known by any individual, much less integrated. Rationality has built a new Tower of Babel. Scientists and scholars cannot communicate with each other because they have no common language.

In their concern for establishing God's incomparibility, rational theologians abstract God out of the cosmos. Reason functions by dividing, separating, and analyzing. It is essentially reductive, because it takes wholes and explains them in terms of parts. It cannot see wholes, because it divides and analyzes by its very nature. "In its very essence the analytic, scientific method is reductive without limit. Applied to man, it is the universal solvent. (8) What it dissolves is interconnectedness and meaning.

The typical tool of science is mathematics, which eliminates all qualitative distinctions among things, except those that can be described mathematically. These qualitative distinctions are precisely what carries the meaning of the things, that is, their meaning in terms of ultimate principles, that is, *tawhīd*. In other words, quantification of understanding drives the divine qualities from created things, because God's names and attributes cannot be described in mathematical terms.

One of the best recent analyses of the results of following an exclusively rational methodology in human affairs is provided by the historian John Ralston Saul in *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West.* (9) This broad--ranging study brings out the appalling consequences of making reason the principle upon which to build a civilization. Reason, after all, is simply a method of analysis. It can provide no basis for understanding wholes from within itself. It has no means to perceive the good and the beautiful. It only provides a method for dividing, dissolving, taking apart, and reducing. The good and the beautiful cannot be perceived without a myth, and mythical thinking is beyond the range of reason.

In traditional civilizations, reason had a limited sphere of influence. On the basis of the civilization's founding myth, reason provided a method to differentiate and distinguish between the good and the evil, the beautiful and the ugly. The grand mistake of Voltaire and other prophets of rationality was not to understand that reason itself cannot supply the principles of good and beauty. Once reason becomes the sole principle of human affairs, it dissolves and destroys.

One of the many results of what Saul calls the "dictatorship of reason" is the modern world's enormously efficient machinery for destruction. This destruction is most obvious on the level of external human existence, where the fruit of rational methods has been the most war--filled century of history. As Saul writes,

It is difficult to think of another era in which individuals have so carefully turned their backs upon the evidence of their own continuing violence by treating each dark event as if it were somehow unexpected--or the last of its kind. And they have done so in the midst of our millenium's most violent century.

Never has savagery so dogged Western civilization and yet...whatever it is that our mythology of scientific discoveries and philosophical arguments so actively pretend about the evolution of society, it is war which has led the way and continues to lead the way in the twentieth century. (10)

On the level of meaning, however, scientific rationality has been even more destructive than on the level of human lives and institutions, because it effectively removes meaning and direction from human endeavors. As a perceptive contemporary psychologist has pointed out, the end point of "all scientific method applied to human behavior...is appalling: the elimination of choice, meaning, and purpose in human existence. (11) The result is that "for the first time in Western history, our most respected institutions are preaching social anarchy. (12)

For the purposes of the experts and technocrats, no harm is done, because they have no concept of what it means to be human or where human beings should be going. As Saul points out, "The technocrat has been actively--indeed, intensely--trained. But by any standard comprehensible within the tradition of Western civilization, he is virtually illiterate. (13) This illiteracy is intentional and willful. "It isn't surprising that the modern manager has difficulty leading steadily in a specific direction over a long period of time. He has no idea

seriously suppose that human beings could hold knowledge without God. 6
In short, because of the triumph of science--knowledge without God, which is knowledge for control and power--few people have questioned whether or not science and the technology that puts it into practice are legitimate in themselves. Those who do question it are ignored because, after all, they have little power, and power rules. (7)

But let us get back to the connections that were just made between two ways of looking at God--as incomparable or distant and as similar or near--and two ways of understanding God--the way of reason and the way of imagination. Modern science and technology are both rooted in rationality, even if imagination plays a certain minor role. Reason operates by analysis and differentiation, that is, by limiting and defining things. If we go back far enough in history, we find that modern science is deeply rooted in the rationalistic theology of Christianity on the one hand, and in the will to control found among magicians and sorcerers on the other hand.

Christian theology, like Kalâm, tended to establish distance between God and His creatures. By using abstract language cut off from the concrete concerns of everyday life, theologians contributed to the separation of God from the world. Mainstream Western thought came to be so thoroughly dominated by the perspective of *tanzîh* that eventually God was abstracted completely out of the picture. God in His inaccessible heaven became the exclusive concern of theologians, who were peripheral players in Western thought. And the world became the exclusive concern of the scientists, who established the mainstream of Western intellectual life.

As long as a world view finds God present in the world, in society, and in the human self, God's concerns will be taken into account. In such a world view, people know that they have to observe God's instructions in everything they do, because God can never be absent from them. In practically every world view except that of the post--Christian West, God constantly present with things as well as with people. God makes demands on human beings in respect of the things of the world, and He expects people to interact with others and even with inanimate objects on the basis of His demands. Failure to do so leads to the corruption not only of society, but also of the natural world. As the Koran puts it, "Corruption has appeared in the land and the sea because of what peoples'hands have earned" (30:41).

Imagination, which is typically voiced in accounts of origins--or in "myth" in the positive sense of this term--reminds people that God and His activity are present in all things. With the eye of imagination, it is not difficult to look at things "as if" God were present. Rationalistic theologies always devalue myth, at least by interpreting it and telling us that it does not mean what it says. Pushed to the extreme, rationalism attempts to eliminate imaginal understanding altogether.

Modern, scientific rationality is much more severe in its attacks on myth and imagination than rationalistic theology. Science presents myth as superstition. To the extent that scientific rationality dominates over a world view, the religious imagination is no longer able to find God in the world or in the self. Hence the world and the self become devoid of God. Decisions about the world and the self are left not to God, but to the scientists and technocrats, who take over the role of ulama and priests. In the modern West, this has led to the cult of experts, who must be consulted in all affairs. Dependence upon experts is obvious on the governmental level, but it is also obvious on the personal level, where people give up their own autonomy to the scientific and technological ulama, who are now doctors, engineers, mechanics, and specialists in a thousand other fields. Even mothers can no longer raise their children without consulting the experts.

The fundamental characteristic of modern scientific knowledge is to be empty of unifying principles. The modern social and humanistic sciences, rooted in the scientific world view, have the same characteristic. In other words, modern knowledge is rooted in *shirk*, not *tawhîd*. There is no unity in modern thought because unity is strictly a divine quality, and without knowledge of God, it is impossible to understand the nature of unity, much less establish it. Not being able to perceive the divine, unifying qualities in things, science necessarily yields ever-increasing

evelation, it provides a mode of understanding hat is complementary to *tanzīh*. This mode is ometimes called *tashbīh*, seeing God as similar o things. For Ibn al-Arabī and his followers, to ee God from the point of view of reason alone, r to see Him from the point of view of magination alone, is to see with "one eye," like blis. True knowledge of God demands that eople see God with both eyes. Then they will e able to understand that God is both distant nd near, both absent and present.

The point of view of *tanzīh* or incompa- ability is supported by all Muslim thinkers, specially the authorities in Kalām. Sufi uthorities, following the Koran and the Hadith, dd *tashbīh*, while never denying *tanzīh*. The erspective of *tashbīh*, rooted in a vision of od's presence in all things, gives life and power o Islamic poetry. After all, it is poetry that ispires people's faith in God's mercy and entleness, not Kalām. Ibn al-Arabī tells us that religious matters were left in the hands of the alām authorities, no one would ever have *loved* od. Fortunately, however, few Muslims took alām very seriously, so love for God is a rimary characteristic of Muslims throughout e centuries, and it helps explain the emendous popularity of the *ghazal*.

Kalām can find no room for the love of God ecause it pushes God beyond human reach and escribes Him almost exclusively in terms of ttributes of majesty and severity. The God of alām intimidates people and frightens them. Of ourse, it is good for people to be frightened, ecause they will then be more careful about bserving the Shariah. Nevertheless, people also eed to love. The God of poetry attracts people ecause He is described in human terms that nyone can understand. He is a God who loves lis servants and attracts human love in return. nd this also encourages people to be more areful about observing His expectations of them s set down in the Shariah.

Scientific Rationality

One of the most pernicious errors of the contemporary world is that modern scientific knowledge and the technology that comes along with it are legitimate and neutral. This error is especially surprising among Muslims, who have plenty of intellectual resources in their own tradition to grasp the fallacies implicit in the scientific world view. In any case, there are numerous philosophers, historians, and social critics in the West who have shown that there is no scientific neutrality. One of the major focuses of the intellectual movement known as "postmodernism" is to bring out the contradictions in the claim to the neutrality of any form of rational knowledge. Nevertheless, the idea of scientific neutrality continues to have powerful supporters. In the Islamic world, it is often met in the idea that people can have both Islam and technological development without any contradictions. Somehow Islam is going to protect people from the moral bankruptcy of much of Western society. Yet there is no evidence that Muslims are in fact being protected.

It has often been pointed out that however much scientists pretend that modern scientific knowledge is disinterested, it is essentially a form of knowledge for control. In contrast, knowledge in the premodern world has been called "knowledge for understanding." In order to have knowledge for control, it was necessary to do away with any connection between knowledge of the world and knowledge of right activity, or ethics. This was done in Western thought by subverting the connection between reality and the Good--the "Good," being, of course, a primary name of God. The end result of this sort of thinking was that scientific rationality allows for no moral distinctions whatsoever. Postmodern observers of this situation, however, do not conclude that anything is wrong. On the contrary, they have simply concluded that there is no such thing as right and wrong. As one historian observes,

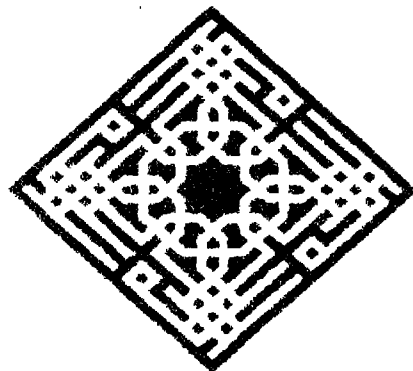
> The premoderns said that without and identity of reality and the Good, there would be no right and wrong, and the postmoderns say that there is neither Good nor right nor wrong... For only a brief period in the history of the West--the period of modern times--did anyone

or representative of God by being His perfect servant. God chooses as His favorites only those who gain worthiness to enter His presence through obedience and service.

If we ask what this way of looking at things has to do with the contemporary world, it is not too difficult to see the answer. The world is always made up of two fundamental tendencies that become manifest on the natural, social, and individual levels. One tendency is that of *tawhîd*, which ties things together and establishes unity, harmony, balance, and equilibrium. The other tendency is that of *shirk*, which allows things to drift apart and become confused and disconnected. People dominated by *shirk* fail to see that all things are interrelated because they are rooted in God.

The result of following up on the tendency toward *tawhîd* is oneness, harmony, wholeness, and nearness to God. The result of following up on the tendency toward *shirk* is manyness, dispersion, disequilibrium, disintegration, and distance from God. On the social level, the Koran sometimes refers to these two tendencies by the terms *salâh* and *fasâd*, or "wholesomeness" and "corruption." Hence, wholesomeness is the social manifestation of balance and harmony, while corruption is the appearance of disequilibrium, dispersion, and disintegration.

Tawhîd and wholesomeness are connected to the divine attributes of beauty and mercy, while *shirk* and corruption bring about the predominance of the attributes of majesty and wrath. God is happy with those who follow His commands, and hence He brings them near to Himself, but He is angry with those who refuse His guidance, so He drives them far away from Himself (as indicated by the Koranic expression *bu'dan*, as in *bu ' dan li'l-qawm al-zâlimîn* [11:44]).

To cling to *tawhîd* yields wholesomeness, wholeness, harmony, happiness, and joy in both this world and the next world. To cling to *shirk* yields corruption, partiality, disequilibrium, suffering, and estrangement in this world and the next. Of course, these qualities are sometimes difficult to perceive in people, because they are internal qualities. But what is internal in this world--all the qualities that make up our personalities--will be external in the next world.

The resurrection, as the Koran indicates, is the place where veils are lifted and secrets are bared.

Two Modes of Understanding

Tawhîd is correct understanding of the actual nature of things, It is to understand the universe and everything within it in terms of the one God. In contrast, *shirk* is a false understanding of the nature of things, because it is to understand things in terms of a diversity of unconnected principles, There is nothing wrong with a diversity of principles, as long as they are tied back to the one, ultimate Principle. The divine names, after all, are diverse principles whereby we understand God. But if the diverse principles are not integrated by God's unity, that is *shirk*.

Tawhîd is a human attribute that needs to established and made continuous. People establish it by following the guidance of the prophets. Guidance, in turn, is directed toward two fundamental modes of human understanding that many Muslim thinkers have called "reason" *(aql)* and "imagination" *(khayâl)*.

A rational understanding of *tawhîd* leads to the assertion that God is absolutely other than all things. There is only one God, and He governs the universe with absolute and total control. This is *tanzîh* and, as mentioned, it is a normative perspective for the school of Kalâm.

In contrast, imaginal understanding--which plays almost no role in the school of Kalâm--has the power to see God present in all things. When God says in the Koran, "Wherever you turn, there is the face of God" (2:115), reason provides clever interpretations to prove that God does not mean what He says. Imagination, awakened by the Koran, sees God wherever it looks. When the Prophet said, "*Ihsân* is to worship God *as if* you see Him," he was addressing imagination, not reason. Reason knows nothing about "as if."

When imagination is inspired by God's

phets--to call His servants to the free
ceptance of His sovereignty over them and to
oice in it.

If we look more closely at the relationship
tween God and human beings, we find other
asons for the sending of the prophets. For
ample. inasmuch as human beings are distant
m God, the divine attributes that rule over
ir situation--such as majesty, inaccessibility,
ath, severity, and justice--tell us about the
nsequences of His distance. Notice that these
ributes are the same attributes that rule over
l, whose basic, defining characteristic is to be
led from God, to be distant from God, God is
source of all good and all that gives joy and
asure. To be distant from God is to be
tant from good, joy, and pleasure. In hell, to
distant from God is also to suffer the pain of
ret for not having accepted God's offer to
ne out of distance and enter into nearness.

The prophetic message demands observance
commands and prohibitions. The goal of these
nmands and prohibitions is to bring human
ngs into harmony with the divine reality, or to
ablish nearness to God. To be near to God
ails knowing Him. you cannot be near to God
l remain heedless and ignorant of Him. After
the worship and the service of God that
rk the acceptance of God's call demand
owing God as He has revealed Himself.
ming to know God is a lifelong enterprise, or
her, it is an eternal, never-ending journey,
cause it continues in the next world, The
inite can never be fully known by the finite,
l that is the secret of everlasting felicity in the
t world. Each moment of existence in
adise establishes a new relationship with
d's reality and a new knowledge of Him, and
se newly bestowed gifts increase the servant's
.

The universe is a grand collection of signs,
things do not signify God in the same way.
Islamic cosmology, certain classes of creatures
closer to God, and others are further away.
r example, angels are close to God, but
nimate things are relatively distant from God.
arness and distance are judged by the
ributes that rule over the creatures. Angels
luminous and partake directly of the unity of
d. Each angel is a whole without parts. In
ntrast, inanimate things are relativiely dark
and are dominated by multiplicity.

In the cosmos as a whole, there is a great chain of created things ranging from those that are closest to God and completely dominated by unity to those that are furthest from God so that multiplicity is the ruling factor. Among human beings, the same range of attributes is found. Those people who are closest to God--the prophets--are dominated by *tawhîd*, and hence they find God everywhere and do whatever they do for God's sake. On the other extreme are found unbelievers in all their diverse kinds. They are dominated by *shirk*, the association of other realities with God. People who are dominated by *shirk* have a multiplicity of diverse and disparate concerns that keep them in forgetfulness of God. Between the prophets and the unbelievers are found those who submit themselves to God's will by following the prophets. they are not completely dominated by unity, nor are they completely lost in multiplicity. They struggle in between, sometimes moving toward God and sometimes drifting away from Him.

Human beings can choose to turn toward God or they can choose to turn away from Him. To the extent that people sincerely turn toward God, come to be dominated by the attributes that grow up from nearness to God. These include unity, balance, harmony, permanence, comprehensiveness, luminosity, and realness. In such people, the beautiful attributes of God--such as gentleness, mercy, compassion, and love--come to dominate the personality, and the majestic attributes play a role only in function of the beautiful attributes.

To the extent that people turn away from God, they become dominated by the opposite attributes--multiplicity, imbalance, disequilibrium, evanescence, particularity, darkness, and unrealness. In such people, the majestic attributes of God dominate over the beautiful attributes by keeping the person distant from God.

The message of the prophets is designed to alert people to their natural distance from God and to invite them to overcome that distance. People should become God's voluntary servants. Then, if they follow God's instructions, God will bring them into His presence. For many Muslim authorities, this is the significance of human "vicegerency" *(khilâfa)*. Man becomes a *khalîfa*

state in the *next* life. All Koranic teaching is focused on the *ultimate* destiny of human beings, not their destiny in this world. The situation in this world must be shaped with a view toward the absolute importance of the next world. After all, *ma âd*, or the "return to God," is the third principle of Islamic faith and provides the orientation for the first two principles. Hence the Koran and the Sunnah reveal God in terms of His *guidance (hudaâ)* for human beings, guidance that takes to paradise in the next world, not this world. Knowledge of God involves knowing what God wants from people. The Shariah focuses on this kind of knowledge. An ideal Islamic ummah--that is, an *Islamic* civilization and culture--must be molded by this type of knowledge, failing which, it no longer conforms to God's guidance and hence is not "submitted" to His will, which is to say that it is not Islamic.

Presumably, this conference is concerned with what an Islamic society *should be*. But it makes no sense to speak of *goals* if you do not know *where you are*. What I want to do is look at where human society in general and Islamic society in particular are *now* in terms of the categories of traditional Islamic knowledge. What does the present state of the ummah tell us about the relationship of Muslims to God? And given that the world is made up of many ummahs, what does the present state of world society in general tell us about its relationship to God? Finally, and perhaps most importantly, what does the situation of the modern West tell us about God?

In the Koranic perspective, the world is a grand collection of God's signs. God knows all things, and His knowledge is not conditioned by the temporal limitations that govern human knowledge. Hence He knows the world for all eternity and He creates it on the basis of what He knows. As one God who knows all things, He is the principle of both unity and multiplicity.

God's unity can be related to the diversity of things by describing the attributes or qualities that are shared by God and the many things. These attributes are designated by the divine names, such as Living, Knowing, Powerful, Desiring, Speaking, Hearing, Seeing, Merciful, Compassionate, Creator, Sustainer. These names apply to God, who is one, and they also apply to the many things in the world--though not in exactly the same sense, of course. In the unity o[f] His Self God possesses all these names. And Hi[s] relationship with the diverse creatures that are prefigured in His knowledge can be described in terms of these names. Thus, whenever we mention a name or attribute of God, we are mentioning a quality that relates God to some o[r] all of creation.

Inasmuch as created things are many, they dwell in distance from God. God is the Far *(al-ba-îd)*. He is distant but in the sense that He possesses, in infinite intensity, the attributes that are ascribed both to Him and to creatures. Compared to God, the creatures possess nothing of those attributes. God is Great, Majestic, Powerful, King, while the world and everything within it is small, puny, weak, a slave. This understanding of God's relationship with the world is known theologically as the assertion of God's incomparability or transcendence *(tanzîh)*, and it is the classic position of Kalâm. God alone is Real in the true sense, and everything other than God is unreal and vanishing. "Everything is perishing except His Face" (28:88).

From the point of view of God's incomparability, unity pertains to God, while multiplicity pertains to the world. The world is totally other than God, and it possesses none of God's attributes. God's incomparable greatness makes all creatures His servants--not because of their free choice, but because they gain all their reality from Him. Thus the Koran tells us that everything in the heavens and earth has submitted itself to God (3:83). *Islam* is a fact of existence for all things.

Although God is incomparably great and powerful, He has given His creatures some share, however small, of His own attributes, and He has given the greatest share to human beings, to whom He taught all the names (2:30). Hence human beings know the name and reality of freedom to some degree, and this explains why, even though they are servants of God because of their creation, they are not necessarily *free* servants of God. They are *in fact* compulsory Muslims through their creation, but they *should be*, in addition, voluntary Muslims in order to reach the fulness of their human possibilities. That is why God sent the

ljective whose base of support is the sumption, very Western but unacceptable and ıdemonstrable, of the oneness, homogeneity ıd linear evolution of the world. "(5)

In order for "development" to be conceived , God had to be forgotten, or at least to be legated to the background. Since no religion ıd ever envisaged development as understood scientific and industrial terms, religious tegories either had to be abandoned, or to be defined to fit the new circumstances. Suddenly, : had to discover that religion, all along, had ɛen encouraging "development" in the modern nse.

he Divine Names

Let me now turn to a brief review of the amic perspective on knowledge, science, and man nature. The fundamental point that must vays be kept in mind when considering Islamic ɪws of things is that Muslim thinkers have vays put God at the head of their concerns. ıe fact that God plays a fundamental role in ɛry human endeavor has been perfectly vious. Hence Muslims focused upon derstanding God and then, on the basis of this derstanding, upon the role of human beings in : universe. Those who wanted to understand ıat it meant to be human had to understand ıat it meant to be God. "Theology" was utterly ıtral to the Islamic enterprise, And I mean ɔology not in the sense of the discipline of lâm, but in the widest sense of the term--the ıranic sense. In the Koranic view of things, eology" can only mean knowing God, and owing God means knowing the meaning of ı *âyât*--His "signs."

The signs of God appear in three primary mains: First, in the revelations that God gives the prophets, the Prophet of Islam (P.B.U.H) particular; second, in natural phenomena; and rd, in the human self. Hence knowledge of ıd demands knowledge of revelation, ɔwledge of the cosmos, and knowledge of the f. What makes this knowledge "Islamic" ɔwledge and not some other kind of ɔwledge is that the significance of things is derstood in accordance with the principles ablished by the Koran and the Sunnah. The ural world signifies God, and the human self ɔ signifies God. But the exact mode of this signification is rooted in the Islamic revelation and the conclusions that are drawn there for human activity and destiny.

I am not suggesting that Muslim intellectuals considered it sufficient to know things in the terms established by the Koran. Rather, for a great many ot them--and for the greatest of them--it was necessary to know God Himself in the terms established by the Koran, and also to know God Himself by knowing the world and by knowing the self. Without the living knowledge of God, the whole Islamic enterprise is deprived of its lifeblood. After all, anyone can memorize the Koran, but if the person does not know the meaning of what he has memorized and cannot grasp how the Koran signifies God, he has not known the Koran as it should be known. In the same way, anyone can know certain things about the natural world and the self, but if he does not know God through the natural world and the self, this is not Islamic knowledge. Or rather, this is plain ignorance, because God is in fact the reality that is revealed through the signs--which are scripture, the world, and the self.

Like any other phenonemon in the universe, human society is a sign of God. If we want to know human society in Islamic terms, we need to know it inasmuch as it signifies God. And if human beings are to devise a policy that is going to be an Islamic policy, it has to be a policy in-harmony with those Islamic teachings that focus on achieving the proper human destiny. Hence, in speaking about Islamic "civilization" or "culture"--and notice that neither of these words has an equivalent in pre-modern Islamic languages--what we are talking about, or should be talking about, is the community of Muslims (the ummah) in terms of certain qualities and characteristics.

This ummah can be viewed from two different points of view--what it is in fact, and what it should be. If we look at the ummah in fact, then Islamic knowledge of the ummah tells us about God's actual relationship with the ummah. if we look at the ummah in terms of what it should be, then Islamic knowledge tells us what sort of human activity is pleasing to God. This second sort of knowledge focuses on what God desires for human beings in order for them to reach felicity *(sa-âda),* that is, a happy

misgivings, I set two tasks for myself: First, to address some of the issues that arise as soon as we look at Islamic civilization in terms of categories drawn from modern thinking. And second, to suggest a few other categories that can be employed as criteria for judgment, categories that are drawn from traditional Islamic thought.

Development

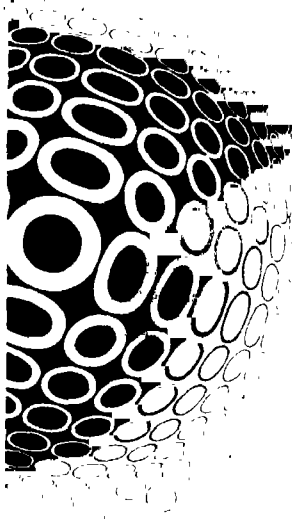
Development language is strewn with pitfalls for anyone who wants to speak about culture and civilization. By "development language", I mean the well-known words that are current in the United Nations and governmental agencies throughout the world. I quote a list of these words from the table of contents of *The Development Dictionary*, a book that should be required reading for anyone who is not totally convinced that modern Western society provides the model that all peoples in the world must follow: "development, environment, equality, helping, market, needs, one world, participation, planning, population, poverty, progress, production, resources, science, socialism, standards of living, state, technology." (1)

All these words are part of the sacred vocabulary of the modern world. They share the characteristic of being what has been called "amoeba words." This is to say that they are constantly changing shape according to the needs of the speaker. They have no denotations but many connotations. They can mean anything their speaker wants them to mean, because in themselves they are empty of meaning. However, these words are sacred. To question their legitimacy is to rebel against the gods of modernity and to become an outcast from the religion of progress.

The authors of *The Development Dictionary* have analyzed the history and changing status of each of these words in detail. Let me make a few remarks about the term "development" itself, even though each of the mentioned terms, and many others that are currently in use, deserves detailed analysis.

First of all, it is perhaps unnecessary to point out that there is no word corresponding to "development" in the traditional Islamic languages, just as the modern meaning of the term only appears in Western languages in the eighteenth and nineteenth century. The use of this word itself, or the redefinition of words in Islamic languages so that they carry its meaning, shows that the idea of development was originally conceptualized by Western thinkers. Moreover, the late date of the term shows that the new meanings given to it were intimately connected with the breakdown of Christian civilization and with the industrial revolution.

The moment the word *development* is employed, especially outside the West, those who employ it have surrendered to the presuppositions of modern Western thought. To speak of development is to acknowledge "underdevelopment." Hence, it is to accept that programs, modeled on those devised in the "developed" countries, must be put into effect. As Wolfgang Sachs, the editor of *The Development Dictionary* puts it, the use of the word has "converted history into a programme: a necessary and inevitable destiny." (2) The industrial mode of development has thereby been christened as the one and only legitimate form of social life. "The metaphor of development gave global hegemony to a purely Western genealogy of history, robbing peoples of different cultures of the opportunity to define the forms of their social life." (3) By speaking of development, Muslims have already given up the idea of understanding their own history in Islamic terms, since the term has been drawn from outside the Islamic conceptual universe.

Most people will object that nevertheless, we need development in our world. But what is development? Any study of the use of the word shows that, like other amoeba words, it has no precise significance. It is what you want it to be. The problem is that, although no one knows exactly what it is, everyone thinks that we *must* have it. As Gustavo Esteva writes, "The word always implies a favourable change, a step from the simple to the complex, from the inferior to the superior, from worse to better...But for two-thirds of the people on earth, this positive meaning of the word...is a reminder of *what they are not*. It is a reminder of an undesirable, undignified condition. To escape from it, they need to be enslaved by others' experiences and dreams. " (4) "No one seems to doubt that the concept does not allude to real phenomena. They do not realize that it is a comparative

Toward a Theology of Development

by: William C. Chittick

In what follows, you will read the full text of the paper presented by professor William C. Chittick (from the Department of Comparative Studies, State University of New York at Stony Brook) at the International Conference on Islamic Culture and Civilization held in Tehran, Iran in February 1994.

I had certain misgivings about accepting the invitation to speak at this conference because the announced themes and sub-themes presuppose certain ideas about civilization in general and Islam in particular that raise many questions for me. I am not quite sure, to begin with, how the organizers of the conference define the words "culture" and "civilization." It is clear that these terms are understood to have a value connotation. When they flourish, that is good, but when they languish, that is bad, what is not clear is how we are to judge when a civilization or culture is flourishing. What are the specific criteria for making this judgment? Certainly the language employed in the information that was sent to me suggests that the criteria are drawn from modern political and developmental thinking, all of which derives from post-Christian thought in the West.

My second misgiving about the conference has to do with my own interests in Islamic civilization. I have spent most of my adult life studying Islamic thought, with special attention to the school established by Ibn al-Arabī in the seventh century of the hijra. This school, which was a continuation of the efforts of a host of earlier Muslim thinkers and was deeply rooted in the Koran and the Hadith, was profoundly influential in the thinking of most Muslim intellectuals down into the nineteenth century. However, it has been abandoned by almost all contemporary Muslim thinkers and theoreticians, especially those who have had a say in governmental decisions. Muslims who have formulated theories and ideologies for Islam have often condemned this school for leading the Muslims astray and preventing the progress and development of civilization. So how can my interest in this school be turned to the issues that contemporary Muslim thinkers consider as relevant to the development of civilization?

Having accepted the invitation despite these

Teaching Islam in the West

by Sachiko Murata

I spent a dozen years in Iran studying Persian literature, Islamic jurisprudence, *usûl al-fiqh*, Sufism, and Islamic philosophy. I finished a Ph.D. in the Faculty of Letters of Tehran University on the role of women in the *Haft Paykar* of the poet Nizâmî, and then I studied *fiqh* and *usûl* at the Faculty of Theology. When I finally decided to leave Iran in 1979, I had recently begun working on a Ph.D. dissertation at the Faculty of Theology comparing Islamic family law with Confucian teachings on the family.

After going to the United States, I began teaching religious studies in a small religious studies department at a large university, the State University of New York at Stony Brook. There I have taught introductory and advanced courses on Islam as well as courses on Confucianism and Taoism, Neo-Confucianism, Buddhism, and a course called "Feminine Spirituality in World Religions."

Almost all students even many of the American-born Muslims -- have deep prejudices against Islam. In one case, for example, after a student had taken a course with me on Islam and had decided to concentrate in religious studies, she told me that the only reason she had taken Islam was why she should hate Muslims. She had no doubt that hating Islam was the proper attitude, and she also had no doubt that a course on Islam would teach her why that attitude was correct.

When I teach Islam, I always have to be extremely alert and careful about what I say because prejudice against Islam in the West is very deep-rooted. People think of it as a desert religion -- dry and rough without any beauty. It is very difficult to undo their prejudices. It does not usually help to compare Islam to Christianity and Judaism, because people are prejudiced in favor of those two traditions and, in any case, the same sort of criticisms can be leveled at them without too much difficulty. However, my experience has shown me that if you compare Islam with the Far Eastern traditions, people have a very different impression. They are far more able to appreciate Islam's beauty and broad-mindedness attributes that most people find easy to see in Buddhism and the Chinese religions.

Islam has enormously sophisticated teachings on the level of metaphysics, cosmology, and psychology, Far Eastern teachings on the same issues. -- they are every bit as relevant today as when they were written. By stressing these sides of the Islamic tradition, we can show people that Islam is a tradition that has always given pride of place to gentleness, love, compassion, and beauty rather than to severity, wrath, and punishment. It is difficult to find anyone who is not enchanted by the poetry and teachings of Rûmî. Far Eastern wisdom and the Islamic spiritual tradition is concealed in softness rather than hardness, in clear insight rather than vague "outsight," in Tranquility rather than movement. It is not difficult to correlate the views of Muslim *urafâ* with those of Oriental sages and enlightened Buddhist masters. When Islam is interpreted throuht those traditions rather than the prejudiced historicism of the West, then people can have a better understanding and appreciation of Islam. To the extent that Muslims themselves try to understand their own tradition in this way, or try to understand the Oriental traditions in terms of their own masters of wisdom, they will be able to understand and appreciate the rich spiritual heritage of the Far East. If the twenty- first century is indeed going to be the Asian century, all of us will need to have a firm grounding in the religious roots of Far Eastern culture and civilization. For Muslims, this is all the more true because they cannot understand the roots of Far Eastern civilization without understanding the roots of their own civilization.

permeates all artistic productions, their contents and motifs. The use of disharmony, distortion, violence, discontinuity, montage, negation, irony, satire and the likes in modern art is considered as the only way to fight against antiquated values and is also viewed as the only yardstick for criticism and evaluation. In fact this urgent need for, and strange insistence on, novelty is a clear proof that the minds of the artists and art connoisseurs of today suffer from oldness and lack of vitality; from their perspective, anything that is "harmonious", "familiar" or "real" is considered old. Little by little, they deny existence of harmony, familiarity or reality. Under the illusion that the age of harmony has come to an end and that the age of crisis has begun and with the intent to discover a new path, they begin searching and analyzing the thoughts and delusions of themselves or cleverly try to find the roots of originality in the artistic productions of others. In their search for this new path, they surly rely on chance: an accident will occur, a new event will take place and they will come across a new method. Indeed, it is not the age of harmony that has come to an end; it is the harmony of the psyche of the artist or the art connoisseur. Apsyche that has been afflicted with disharmony and psychosis. The artist or the art connoisseur projects the disharmony within to without, and to the history at large".

"The artistic production of the artist is his own "self", or his "self-object". It is a reflection of the way he perceives the world: be it the clay pots or the fruit basket (like the still lives of Chardin and Brucke) or a landscape (like the paintings of Fredriche, Hiroshige, Gaugin) or portraits (like the portraits of Rembrandt, van Gogh). Each one of these productions is the portrait of the artist himself. A genuine artistic production is as much volitional as it is involuntary. When we are thirsty, we do not will to drink, but that we are "condemned" to drink, if we want to fight against this "condemnation" to drink. If we want to fight against this "condemnation", we can only delay it. But we are bound to drink water at some point. A powerful urge forces an artist to create a work of art. He cannot withhold his passion and remain sterile. If he restrains himself from creating, he will become ill. In that case, the "sickness" becomes the pretext for artistic creation. In van Gogh's case, he was trying to heal himself with his painting; thus sickness will also create its own artistic results.

But what is meant by sickness?

Sickness is a kind of realization and knowing. Realization, as was said before, means to recognize man through the perception that he has of himself. Moreover, this state will create a sense of permanence and stability which is replete with pleasure and instability. Because, apparently this "stable" image of oneself is based on the "memories" of a personal or a national kind, "memories" that are based on guarded and unchanging "past". The social and cultural traditions too encourage this emphasis on constancy."

"The mind of a genuine artist, in the moment before creation, is the same hidden treasure which does not have any knowledge of itself; it is in the state of potentiality and belongs to the domain of "not-knowing". A misterious desire to be known, is the impetus behind all artistic creation, albeit this desire might be perceived as a form of narcisism. Therefore, "not-knowing" is the pre-condition for spontaneous creation. This does not mean that "knowing" does not have any result. But its result will defintitely be awkward and pompous. "Knowing" means the mandate of all kinds of thoughts, in brief the mandate of cleverness and artificiality, the two elements which will ruin the artistic work. "Knowing" makes the artist consider himself higher than the rest of the people. "Knowing" too will make him consider the artistic work as an incorrigible being that, through the hard work of the artist, is tamed so that it will spellbind the audience at the painting exhibitions and eventually bring about fame and prosperity for the artist."

Islam, Christianity and Modern Civilization

By Mohammad Masdjid Djame'ie

"The experiences of Islam and christianity, as two important divine religions, in dealing with the mordern civilization have not been the same. This partly accounts for the existing difference between the positions of these two religions, and those of their followers, on modern civlization. These two separate encounters have shaped their modern histories and have defined their situation in today's world. Muslims and Christians are the inheritors of two dissimilar encounters with the modren civilization and will undoubtedly be influenced by the effects of these two encounters."

"The fact is that, despite their differences in the Midde Ages, Islam and Christianty had the same role within the context of the traditional societies. Both responded to the individual and communal needs of their followers. Christianity in the Middle Ages, like Islam, was a comprehensive religion which covered all aspects of the lives of its followers. Even if there were no difference in this respect between Christianity and Islam, the causes for this identical role that Islam and Christianity played were not the same in different contexts. Islam was a comprehensive and all-encompassing religion which had a rule for every case, especially if the rule was related to the daily affairs of the followers. These rules emanated from the essence of Islam and were as important as the principles of Islam. However, this was not the case in the case of Christianity. The set of rules and injunctions that turned Christianity into a religion responsible for executing the individual and collective affairs in the Middle Ages, for the most part, did not emanate from the religion itself, but it was the result of the consensus among the officials of the Church. Naturally, these rulles could not be as important as Christianity itself."

"At any rate, both Islam and Christianity responded differently under the increasingly powerful pressure of this current (of secularization). This was quite natural. In a critical period, the resistance of a religion against the forces endangering its survival is limited to those principles which are considered as an indisputable part of that religion: one cannot depend on the prejudice of the common people all the time to defend those parts of religion which lack the necessary credibility. Finally, this resistance will break down and religion will retreat to its natural framework. Because the structure of Islam and Christianity were different, in Islam its comprehensive nature and the rules regarding the collective were rooted in the religion and their importance was as much as that of the foundational principles of Islam whereas in Christianity most of these rules were made by the officials of the Church. Despite the fact that the officials tried to give their own consensus an aura of "religious credibility", their edicts lacked the strength to withstand the assault of secularization."

The Role of "Knowing" in Art

By Nami Petgar

"The contemporary artist should be well-informed and active and he should continually assert his consistent presence. He should study artistic critiques and should have opinions of his own and so forth and so forth. "Knowing" has become the obsession of the artists these days. The mind of an artist now has become like a computer capable of collecting the latest data, analyzing the latest viewpoints, critiquing the latest exhibitions, justifying his own behavior, his own methods and his own style while negating the artistic values of other artists. Today's social and intellectual traditions support this lifestyle of the artist. As a result today's artist has turned into a well-armed Robocop ready to attack, defend or escape. In his short life, an artist has to spend a lot of irretrievable energy just to conform to this model of living, all thanks to the fact that "knowing" has become the *modus operandi* of today's artists."

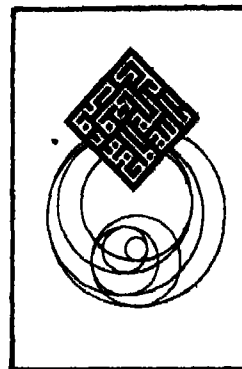
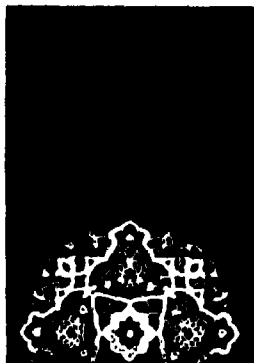
Today a certain enchantment with death

ic Culture in a World zation

. James Morris

ıld like to speak on the theme of Culture in a World Civilization: the nd the Islamic Humanities." Specifically, ike to explore the analogies between orary situation of Islamic civilization period of extraordinary Islamic Cultural /--both sociological-institutional and during and immediately following the nvasions (and Crusades and ista in the Islamic West), which in fact ly instrumental in the subsequent ' Islam as a world religion (throughout nd South and Southeast Asia, as well as ıns and sub-Saharan Africa) in later . While the development and spread of widespread Islamic religious institutions is period (both popular devotion to wliyā' and the Shite Imams, as well as tude of Sufi tariqas) remains largely a o historians, the corresponding creation n-language forms of Islamic religious ı the ruba'i, ghazal and masnavi forms) the key models for those Islamic ɜs which became primary instruments ıunicating Islamic teaching, in both ınd high cultural settings, throughout Eastern Islamic world.

rically, the flourishing creation of the Arabic-language "High" Islamic ncluding both the "religious" and hical" or scientific disciplines--during ɜe of Abbasid and Fatimid political and power in the 3rd-4th centuries A.H. d to obscure the wider cultural and creativity, especially at the level of non-learned religious life and practice s in Persian-language Islamic culture) wed the breakdown of that central culminating in the Mongol and invasions and their aftermath. This ce of outward socio-political "collapse" ordinary cultural and institutional is not necessarily paradoxical: such , as in our own day, necessarily demand new, truly creative cultural solutions, while allowing the free social and cultural "experimentation" which is indispensable for genuine creativity in those realms. The forging of a profoundly Islamic religious poetry by writers like Rumi and Attar, in order to communicate the meanings of the Qur'an and hadith to newly "Islamicized" social groups in radically new social and cultural settings, is no doubt the most visible and successful example of the creation of the "Islamic humanities" to date; but the eventual success of their efforts should not obscure how creative and truly revolutionary those "classics" actually were in their original historical setting.

Many of the same historical conditions and processes are clearly at work today in the creative transformations of Islamic culture in recent decades, which--like most such processes of religious creativity--remains largely "invisible" to contemporary observers focusing on the dramatic breakdown and even disappearance of so many of the traditional forms and centers of Islamic culture. In particular, it is essential to keep in mind that religious creativity, in whatever field of expression, necessarily begins with individuals, who are only rarely "charismatic" and publicly visible figures. In this talk, we would like to focus on two dimensions of this ongoing process of creating new Islamic humanities in Europe and the U.S.: (1) the cumulative influence of "translations" (and more recently, of Islamic music) in creating the preconditions for new forms of Islamic culture; and (2) the central role of the Qur'an (and hadith, both Shiite and Sunni) and the steps which still need to be taken in making those foundational elements of any Islamic culture truly accessible to populations whose cultural languages are not traditionally "Islamic". In both of these areas, the historical precedents in the creation of classical Persianate Islamic culture suggest the importance of dimensions of "spiritual pedagogy" and communication going far beyond "translation" as that is normally understood.

Dr. Mehdi Mohaghegh:

"In my opinion, what is really unique about the Islamic culture is that the Islamic culture has never closed its doors and has always possessed the quality of tolerance towards new ideas. This is especially true of the Golden Age of the Islamic culture in which Muslims were prepared to benefit from other cultures."

Hodjatolislam Mohaghegh Damad:

"The life-affirming and realistic teachings of Islam were rooted in the divine books, the sayings and deeds of Prophet Muhammad (pbuh). When we want to consider a special cultural element, we have no choice but to study its fruits. The nomadic Arab of that time, through the extreme civlizing force of Islam, became the ruler of a great part of the world by the time of the Caliphate of the third Caliph."

Dr. F. Modjtabayee:

"An important feature of Islam is its universality. Islam emerged in an area which was considered the center of the world.... On the other hand, when Islam emerged, it started penetrating great civilization of that time."

Dr. DJ. Modjtabavi:

"What really separates the islamic culture from other cultures is the fact that it is a culture based on a religion and the fact that it has a universal message whereas the messages of other religions are not as comprehensive and universal as that of Islam and do not have special relevance for all the places and all the times."

What is the Use of Philosophy?

By: Dr. R. Davari Ardakani

"Regarding the question of culture which is under consideration these days, one should be attentive to the fact that there are intellectual and spiritual requirements for education in addition to material requirements. One should pay sufficient attention to these requirements. This "should" is not a command and one cannot think about the spiritual requirement of education in artificial terms. But this thought in itself, if it has ever occured to some, can be the precondition for success in the field of education. In other words, philosophy can become a tool for reminding. Philosphy is undergoing a crisis all over the world these days It seems that we are living in an age in which philosophy has the least strength. One should study and understand this period which has no similarity with other periods.

Two centuries ago, in Europe began the project to replace thinking with science (mind you, this is a technological science). Now, this project has been finished. Probably, there lies the root of the crisis.

At the moment, opposing philosophy is not unusual, especially if it is in the name of "science"; but this opposition is an ahistorical illusion. At the moment, science defines every aspect of the society. But science without philosophy goes nowhere. Of course, one should not advertise for philosophy more than what is already done. This writer does not intend to praise philosophy. It is really important to remember that the opposition to philosophy, especially one based on enmity, will not bear any result. If this opposition is in the name of science, it will hamper the dissemination and progress of science. Philosophy will not cease to exist with oppsition of the people. If philosophy is undergoing a crisis right now, one should look for the root of the problem in the history of philosophy, rather than in the views and individual tastes of those who oppose philosophy."

Excerpts

In what follows you will read translated excerpts from the materials that we have presented in the Persian part of Nameh Farhang. We hope to expand this section in the near future to include complete translations of the selected articles and interviews. We also would like to invite all the researchers and writers who write in English to send us their unpublished manuscripts in the fields of Islamic history, culture and civilization. We are planning to print short articles in the English section of Nameh Farhang.

The Editorial

"For some reasons the winter issue of Nameh Farhang was specified to a review of Islamic history, culture and civilization. This task, even though it seems quite easy, is very difficult for the very reason that it is extremely urgent. This difficulty is the difficulty of renewing a covenant and as we know concomitant with each covenant come the obstacles, oppositions and enmities. If the Islamic Revolution of Iran had not occured and the Islamic movements had not come into exitstence, the discussion of Islam would have had a different color and perhaps this discussion of Islam would have been limited to the academe. But whatever is said about Islam today is relevant to the whole world and it is probable that it is perceived as a political discourse."

"We have got to do something to do away with "the wall of misunderstanding" which stands between these two groups and to make sure that this discussion will find its rightful place. This is only possible when the first group is told that the Western society is not a lasting system and the culmination of history and that if the future society is in need of religion, this need is not met merely through words, sayings and routine activities. If there is no sincere belief in "the divine", all those words can not amount to anything. The second group should heed the fact that the modern Western society, despite the fact that its very foundation has begun to shake, has a lot of power and influence and that the rules and principles that are the guiding light for that society become the bulwarks against the influence of religion."

The Dabate on Islamic Culture

The participants in the debate on the Islamic culture were Dr. Jd. Modjtabavi, Dr. F. Modjtabayee, Dr. Gh. Haddad 'Adel, Dr. M. Mohaghegh, Dr. Gh. A'wani and Hodjatolislam Mohaghegh Damad.
The following are some of the excerpts from the debate:

Dr.Gh. A'wani:

"The most important question that we need to address now is" what constitutes progress or decay? If we have not defined our measure for progress or decay, we can not even get near answering the above question. What is really certain is that most of the measures used are derived from the Western culture and civilization. For example one such measure is "historical progress" or "material progress," which is quite a dangerous measure to use in evaluating a religious civilization."

Dr. Gholam'ali Haddad 'Adel:

"In my opinion, an important element that distinguishes Islam from other religions, cultures and civilizations, is the element of Tawhid (monotheism). The other element is "knowledge" and the third one is the social and political nature of Islam."

CONTENT

NAMEH FARHANG

Quarterly Magazine on Cultural and Social Research

No. 12, Winter 1994

NAMEH FARHANG
Ministry of Culture and Islamic Guidance Bldg.
6th Flr.
Vali Asr Ave.
Tehran 14155, IRAN
Tel: 0098 21 891132
Fax: 0098 21 893004

NAMEH FARHANG is published quarterly by the International Dept. of the Ministry of Culture and Islamic Guidance of Iran. Nameh Farhang tries to reflect cultural communication issues between the international community while emphasizing the cultural characteristics of Islamic Iran. The magazine's aim is to contribute towards research in the social and cultural fields.

Quarterly Magazine on Cultural and Social Researches
No. 12 Winter 1994